شرح للشيخ ابي عبد الله المفيد على الشيخ الصدوق ره تصحيح

المتن باعتقادات الصدوق

رسالة لمحمد بن بابويه القمي

انوار الملكوت في شرح الياقوت للعلامة الحلي ره
والياقوت لابراهيم بن نوبخت

ترجمه عربي فصول خواجه نصير الدين طوسي فارسي بعه
للعلامة السعيد محمد بن علي الجرجاني

رسالة الانوار الجلالية في الشرح على الترجمة المذكورة

التمهيد باقتداء ٦٣ الف

قاشی ۱۴۶ اب
لوامع ۱۹۳ ب

٢٠/٥ × ١٢/٥

١٤/٥ × ٧/٥

١٩ سط

١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين

قال الشيخ ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه في قوله تعالى يوم يكشف
عن ساق والساق وجه الامر وشدته قال الشيخ المفيد ومعنى قوله تعالى
يكشف عن ساق يريد به يوم القيمة ينكشف عن امر شديد صعب عظيم
وهو الحساب والموافقة على الاعمال والجزاء على الافعال وظهور السرائر
وانكشاف البواطن والموافقة على الحسنات والسيئات فعبر بالساق عن الشدة
(من الوقوف بمعنى الاطلاع)
ولذلك قالت العرب فيما عبرت به عن شدة الحرب وصعوبتها قامت الحرب
على ساق قال وقامت الحرب بنا على ساق وقال الضم وهو سعد بن خالد
كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشر الصراح وبدت عقاب الموت يخفق
تحتها الاجل المتاح ومن ذلك قولهم قد قامت السوق اذا ازدحم اهلها و
استدامها بالمبايعة والمشاركة ووقع الجد في ذلك والاجتهاد

فصل ومضى في كلام ابي جعفر رحمه الله شاهدا باليد عن القدرة قوله
تعالى واذكر عبدنا داود ذا الايد فقال ذا القوة قال الشيخ المفيد وفيه وجه آخر
وهو ان اليد عبارة عن النعمة قال الشاعر له على اياد لست اكفرها و
انما الكفر ان لا تشكر النعم فيحتمل قوله داود ذا الايد ان يريد به ذا النعم ومنه
قوله تعالى بل يداه مبسوطتان يعني نعمتيه العامتين في الدنيا والآخرة وقال
ابو جعفر في قوله تعالى ونفخت فيه من روحي فقال هي روح مخلوقة

(للتعبير)

اضافها

اضافها الى نفسه لما اضاف البيت الى نفسه وان كان خلقا له قال الشيخ
المفيد ليس وجه اضافة الروح الى نفسه والنسبة اليه من حيث
الخلق حسب بل الوجه في ذلك التمييز لهما بالاعظام والاجلال
والاختصاص بالاكرام والتبجيل من جهة التحقيق بهما ودل
بذلك على انهما يختصان عنده بكرامة واجلال لم يجعله لغيرهما
من الارواح والبيوت فكان الغرض من ذلك دعاء الخلق الى
اعتقاد ذلك فيهما والاعظام لهما به فصل والذي قاله ابو جعفر
رحمه الله في تفسير قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
المراد بقدرتي وقوتي ليس هو الوجه لانه يفيد تكرار المعنى فكانه
قال بقدرتي وقدرتي او بقوتي وقوتي اذ القدرة هي القوة والقوة
هي القدرة وليس لذلك معنى في وجه الكلام والوجه ما قدمناه من ذكر
النعمة وان المراد بقوله ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي انما اراد
به نعمتي اللتين هما في الدنيا والاخرة والباء في قوله بيدي يقوم مقام
اللام فكانه قال لما خلقت ليدي يريد به لنعمتي كما قال وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون والعبادة من الله تعالى نعمة عليهم لانها تعقبهم ثوابه
تعالى في النعيم الذي لا يزول وفي تاويل الاية وجه آخر وهو ان المراد
باليدين فيهما هما القوة والنعمة فكانه قال خلقت بقوتي ونعمتي وفيه
وجه آخر ان اضافة اليدين اليه انما اريد به تحقق الفعل له وتاكيد
اضافته اليه وتخصيصه به دون ما سوى ذلك من نعمة او قدرة او
غيرهما وشاهد ذلك قوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وانما اراد
ذلك بما قدمت من فعلك وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما

كسبت ايديكم والمراد به فيما كسبتم والعرب تقول في امثالها بما يداك اوكتا وفوك
نفخ يريدون به انك فعلت ذلك وتوليته وصنعته واخترعته وان لم يكن الا
استعمل به جارحتيه اللتين هما يداه في ميراثه في ذلك الفعل فصل وذكر ابو جعفر
رحمه الله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم ونسوا الله فنسيهم ومكروا و
مكر الله الله يستهزئ بهم ان العبارة بذلك كله عن الجزاء على الافعال وهو
كما قال الا انه لم يذكر الوجه في ذلك والوجه ان العرب تسمى الشئ باسم المجازى
عليه للتعلق في ما بينهما والمقارنة فلما كانت المجازى عليها متعلقة
لهذه الاسماء كان الجزاء مسمى باسمائها قال الله تعالى ان الذين ياكلون اموال
اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا فسمى ما ياكلونه من الطيبات
تسميته النار وجعله نارا لان الجزاء عليه النار فصل ذكر ابو جعفر رحمه
الله ان النسيان من الله يجرى مجرى المخادعة منه للعصاة وانه سمى
ذلك باسم المجازى عليه والوجه فيه غير ذلك وهو ان النسيان في اللغة
الترك والتاخير قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها او مثلها يريد ما ننسخ من اية او نتركها على حالها او نؤخرها فالمراد
بقوله تعالى نسوا الله تركوا طاعة الله وقوله فنسيهم يريد به تركهم
من ثوابه وقوله تعالى انساهم انفسهم اى الجاهم الى ترك تعاهدها و
مراعاتها بالمصالح بما شغلهم من العقاب فهذا وجه وان كان ذلك ايضا
وجه غير منكر والله ولى التوفيق فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
تعالى كلما وصفنا صفات الله تبارك وتعالى به من صفات ذاته قال الشيخ
المفيد رحمه الله تعالى صفات الله تعالى على ضربين احدهما منسوب
الى الذات فيقال صفات الذات والضرب الاخر منسوب الى الافعال

فيقال

فيقال صفات الافعال والمعنى في قولنا صفات الذات ان الذات
مستحقة لمعناها استحقاقا لازما لمعنى سواها ومعنى صفات الافعال
هو انها تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده فصفات الذات
لله تعالى هي الوصف له بانه حى قادر عالم الا ترى انه لم يزل مستحقا
لهذه الصفات ولا يزال ووصفنا له تعالى بصفات الافعال كقولنا
خالق رازق محى مميت مبدئ معيد الا ترى انه قبل خلقه الخلق
لا يصح وصفه بانه خالق وقبل احياء الاموات لا يقال انه محى وكذلك
القول فيما عددناه والفرق بين صفات الذات وصفات الافعال
ان صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف باضدادها وخروجه
عنها الا ترى انه لا يصح وصف الله تعالى انه يموت ويعجز ويجهل
ولا يصح الوصف له بالخروج عن كونه حيا عالما قادرا ويصح الوصف بانه
غير خالق اليوم ولا رازق لزيد ولا محى لميت بعينه ولا مبدئ لشئ في
هذه الحال ولا معيد له ويصح الوصف له جل وعز بانه يرزق ويمنع ويحيى
ويميت ويبدئ ويعيد ويوجد ويعدم فثبتت العبرة في اوصاف
الذات واوصاف الفعل والفرق بينهما ما ذكرنا فصل قال الشيخ ابو
عبد الله رحمه الله الصحيح عن ال محمد صلوات الله عليهم ان افعال
العباد غير مخلوقة لله تعالى والذى ذكره ابو جعفر رحمه الله قد جاء
به حديث غير معمول به ولا مرضى الاسناد والاخبار الصحيحة
بخلافه وليس تعرف في لغة العرب ان العلم بالشئ هو خلق له ولو
كان ذلك كما قال المخالفون للحق لوجب ان يكون من علم النبى صلى الله عليه وآله
فقد خلقه ومن علم السماء والارض فهو خالق لهما ومن عرف نفسه

شيئاً من صنع الله تعالى وقرره في نفسه ان يكون خالقاً له وهذا
محال لا يذهب وجه الخطأ فيه على بعض رعيته الائمة عليهم السلم
فضلاً عنهم فاما التقدير فهو الخلق في اللغة لان التقدير لا يكون
الا بالفعل فاما بالعلم فلا يكون تقديراً ولا يكون ايضاً بالفكر والله
متعال عن خلق الفواحش والقبايح على كل حال وقد روي عن
ابي الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى صلوات الله عليهم اجمعين
انه سال عن افعال العباد فقيل له هي مخلوقة لله تعالى فقال عم لو كان
خالقاً لها لما تبرء منها وقد قال سبحانه ان الله بريء من المشركين
ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم وانما تبرء من شركهم وقبايحهم و
سال ابو حنيفة ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم عن افعال
العباد ممن هي فقال له ابو الحسن ان افعال العباد لا تخلو من ثلثة
منازل اما ان تكون من الله تعالى خاصة او من الله ومن العبد على
وجه الاشتراك فيها او من العبد خاصة فلو كان من الله تعالى
خاصة لكان اولى بالحمد على حسنها والذم على قبحها ولم يتعلق بغيره
حمد ولا لوم فيها ولو كان من الله ومن العبد لكان الحمد لهما
معاً فيها والذم عليهما جميعاً فيها واذا بطل هذان الوجهان ثبت
انها من الخلق خاصة فان عاقبهم الله تعالى على جناياتهم بها فله ذلك
وان عفا عنهم فهو اهل التقوى واهل المغفرة في امثال ما ذكره
من الاخبار ومعانيها مما يطول به الكلام فصل وكتاب الله تعالى
المقدم على الاحاديث والروايات واليه يتقاضى في صحيح الاخبار
وسقيمها فما قضى به فهو الحق دون ما سواه قال الله تبارك وتعالى

الذي

الذي احسن كل شيء خلقه وبدء خلق الانسان من طين فخبر
بان كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح فلو كانت القبايح من خلقه
لنا في ذلك حكمه بحسنها وفي حكم الله تعالى بحسن جميع ما خلق
شاهد ببطلان قول من زعم انه خلق قبيحاً وقال تعالى ما ترى في
خلق الرحمن من تفاوت فنفى التفاوت عن خلقه وقد ثبت
ان الكفر والكذب متفاوت في نفسه والمتضاد من الكلام متفاوت
فكيف يجوز ان يطلقوا على الله تعالى انه خالق لافعال العباد وفي افعالهم من
التفاوت فنفى ذلك ورد على مضيفه اليه والكذب فيه قال ابو جعفر رحمه الله
لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وروي في ذلك حديثاً مرسلاً قال
الشيخ المفيد رحمه الله الجبر هو الحمل على الفعل والاضطرار اليه بالقهر والغلبة
وحقيقة ذلك ايجاد الفعل في الخلق من غير ان يكون له قدرة على دفعه و
الامتناع من وجوده فيه وقد يعبر عما يفعله الانسان بالقدرة التي معه على
وجه الاكراه له على التخويف والالجاء انه جبر والاصل فيه ما فعل من غير
قدرة على امتناعه منه حسب ما قدمناه واذا تحقق القول في الجبر على
ما وصفناه كان مذهب اصحاب المخلوق هو بعينه لانهم يزعمون ان الله
تعالى خلق في العبد الطاعة من غير ان يكون للعبد قدرة على ضدها
والامتناع منها وخلق فيه المعصية كذلك فهم المجبرة حقاً والجبر مذ
هبهم في التحقيق فصل والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق
في الافعال والاباحة لهم مع ما شاؤا من الاعمال وهذا قول الزنادقة و
اصحاب الاباحات والواسطة بين هذين القولين ان الله تعالى اقدر الخلق
على افعالهم ومكنهم من اعمالهم وحد لهم الحدود في ذلك ورسم لهم الرسوم

الخلق

ونهيهم عن القبايح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد فلم يكن
تمكينهم من الاعمال مجبرا لهم عليها ولم يفوض اليهم الاعمال لمنعهم
من اكثرها ووضع الحدود لهم فيها وامرهم بحسنها ونهيهم عن قبيحها
فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض على ما بيناه فصل قال الشيخ ابو
جعفر رحمه الله نقول شاء الله واراد ولم يحب ولم يرض شاء عز
اسمه ان لا يكون شئ الا بعلمه واراد مثل ذلك قال الشيخ المفيد
رحمه الله تع الذى ذكره الشيخ ابو جعفر رحمه الله فى هذا الباب لا يتحصل
ومعانيه يختلف ويتناقض والسبب فى ذلك انه عمل على ظواهر الاحاديث
المختلفة ولم يكن ممن يرى النظر فيميز بين الحق والباطل ويعمل على
ما يوجب الحجة ومن عول فى مذهبه على الاقاويل المختلفة وتقليد الرواة
كانت حاله فى الضعف ما وصفناه والحق فى ذلك ان الله تعالى لا يريد
الا ما حسن من الافعال ولا يشاء الا الجميل من الاعمال ولا يريد القبايح
ولا يشاء الفواحش تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا قال الله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقال يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم الاية
والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات
ان تميلوا ميلا عظيما يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان
ضعيفا فخبر سبحانه انه لا يريد بعباده العسر بل يريد بهم اليسر
وانه يريد لهم البيان ولا يريد لهم الضلال ويريد التخفيف عنهم
ولا يريد التثقيل عليهم فلو كان سبحانه مريدا لمعاصيهم لنا فى ذلك
ارادة البيان لهم والتخفيف عنهم واليسر لهم وكتاب الله تعالى

شاهد

شاهد بضد ما ذهب اليه الضالون المفترون على الله الكذب تعالى
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فاما ما تعلقوا به من قوله تعالى فمن
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الاية فليس للمجبرة
به تعلق ولا فيه حجة من قبل ان المعنى فيه من اراد الله تعالى ان ينعمه
ويثيبه جزاء على طاعته شرح صدره للاسلام بالالطاف التى
يحبوه بها فيسهل له بها استدامة اعمال الطاعات والهداية فى هذا
الموضع هى النعيم قال الله تعالى مخبرا عن اهل الجنة الحمد لله الذى هدانا
لهذا الاية اى نعمنا به واثابنا اياه والضلال فى هذه الاية هو العذاب قال
الله تعالى ان المجرمين فى ضلال وسعر فسمى العذاب ضلالا والنعيم هداية
والاصل فى ذلك ان الضلال هو الهلاك والهداية هى النجاة قال الله تعالى
حكاية عن العرب ائذا اضللنا فى الارض ائنا لفى خلق جديد يعنون
اذا هلكنا فيها وكان المعنى فى قوله من يرد الله ان يهديه ما قدمناه
ومن يرد ان يضله ما وصفناه والمعنى فى قوله يجعل صدره ضيقا حرجا
يريد سلبه التوفيق عقوبة له على عصيانه ومنعه الالطاف جزاء له
على اسائته فشرح الصدر ثواب الطاعة بالتوفيق وتضييقه عقاب
المعصية بمنع التوفيق وليس فى هذه الاية على ما بيناه شبهة لاهل
الخلاف فيما ادعوه من ان الله تعالى يضل عن الايمان ويصد عن الاسلام
ويريد الكفر ويشاء الضلال واما قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من
فى الارض كلهم جميعا فالمراد به الاخبار عن قدرته وانه لو شاء
ان يلجيهم الى الايمان ويحملهم عليه بالاكراه والاضطرار لكان على
ذلك قادرا لكنه شاء تعالى منهم الايمان على الطوع والاختيار واخر

الاية يدل على ما ذكرناه وهو قوله افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين
يريد الله قادر على اكراههم على الايمان لكنه لا يفعل ذلك ولو شاء
ليتسر عليه وكل ما يتعلقون به من امثال هذه الاية فالقول فيه ما ذكرناه
او نحوه على ما بيناه وفرار المجبرة من اطلاق القول بان الله يريد ان
يعصى ويكفر به ويقتل اوليائه ويشتم الى القول بانه يريد ان يكون ما علم
كما علم ويريد ان يكون معاصيه قبايح منهيا عنها وقوع فيما هربوا
منه وتورط فيما كرهوه وذلك انه اذا كان ما علم من القبيح كما علم
وكان تعالى مريدا لان يكون ما علم من القبيح كما علم فقد اراد القبيح واراد
ان يكون قبيحا فما معنى فرارهم من شئ الى نفسه وهربهم من معنى
الى عينه فكيف يتم لهم ذلك مع اهل العقول وهل قولهم هذا الا
كقول انسان انا لا اسب زيدا لكني اسب ابا عمرو وزيد هو ابو عمرو
كقول اليهود اذ قالوا اسخر بهم بانفسهم نحن لا نكفر بمحمد ص لكنا نكفر
باحمد فهذا رعونة وجهل ممن صار اليه وعناد وضعف عمل ممن اعتمد
عليه فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله في القضاء والقدر والكلام
في القدر منهي عنه وروى حديثا لم يذكر له اسنادا قال الشيخ ابو عبد
الله المفيد عمل ابو جعفر في هذا الباب على احاديث شواذ لها وجوه
يعرفها العلماء متى صحت وثبت اسنادها ولم يقل فيه قولا
محصلا وقد كان ينبغي له لما لم يعرف للقضاء معنى ان يهمل الكلام
فيه والقضاء معروف في اللغة وعليه شواهد من القرآن
فالقضاء على اربعة اضرب احدها الخلق والثاني الامر والثالث
الاعلام والرابع القضاء بالحكم فاما شاهد القضاء في معنى الخلق
فقوله

فقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الى قوله فقضيهن سبع
سموات يعني خلقهن سبع سموات في يومين واما شاهد
القضاء في الامر فقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه يريد امر
ربك واما شاهد القضاء في الاعلام فقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
يعني اعلمناهم ذلك واخبرناهم به قبل كونه واما شاهد القضاء بالفصل
بالحكم بين الخلق فقوله تعالى والله يقضي بالحق يعني يفصل بالحكم بالحق
وقوله وقضي بينهم بالحق يريد وحكم بينهم بالحق وفصل بينهم بالحق
وقد قيل ان للقضاء وجها خامسا وهو الفراغ من الامر و
استشهد على ذلك بقول يوسف ع قضي الامر الذي فيه تستفتيان
يعني فرغ منه وهذا يرجع الى معنى الخلق واذا ثبت ما ذكرناه في اوجه
القضاء بطل قول المجبرة ان الله تعالى قضى بالمعصية على خلقه لانه لا يخلو
اما ان يكونوا يريدون به ان الله خلق العصيان في خلقه وكان يجب
ان يقولوا قضى في خلقه بالعصيان ولا يقولوا قضى عليهم لان الخلق
فيهم لا عليهم مع ان الله تعالى قد اكذب من زعم انه خلق المعاصي بقوله
سبحانه الذي احسن كل شيء خلقه فنفى عن خلقه القبيح واوجب
له الحسن والمعاصي قبايح بالاتفاق ولا وجه لقولهم قضى المعاصي
على معنى امر بها لانه تعالى قد اكذب مدعي ذلك بقوله تعالى ان الله لا يامر
بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون ولا معنى لقوله ان زعم انه
قضى بالمعاصي على معنى اعلم الخلق بها اذ كان الخلق لا يعلمون انهم في
المستقبل يطيعون او يعصون ولا يحيطون علما بما يكون في
المستقبل على التفصيل ولا وجه لقولهم انه قضى بالذنوب على معنى

انه حكم بها بين العباد لان احكام الله تعالى حق والمعاصي منهم ولا
لذلك فايدة وهو لغو باتفاق فبطل قول من زعم ان الله تعالى يقضي
بالمعاصي والقبايح والوجه عندنا في القضاء والقدر بعد الذي بيناه
في معناه ان لله تعالى في خلقه قضاء وقدرا وفي افعالهم ايضا قضاء
وقدرا معلوما ويكون المراد بذلك انه قد قضى في افعالهم الحسنة بالامر
بها وفي افعالهم القبيحة بالنهي عنها وفي انفسهم بالخلق لها وفيما
فعله فيهم بالايجاد له والقدر منه سبحانه فيما فعله ايقاعه في حقه
وموضعه وافعال عباده ما قضاه فيها من الامر والنهي والثواب
والعقاب لان ذلك كله واقع موقعه وموضوع في مكانه لم يقع
عبثا ولم يصنع باطلا فاذا فسر القضاء في افعال الله تعالى والقدر بما شرحناه
زالت الشنعة منه وثبتت الحجة به ووضح الحق فيه لذوي العقول
ولم يلحقه فساد ولا اخلال فاما الاخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله
في النهي عن الكلام في القضاء والقدر فهي تحتمل وجهين احدهما
ان يكون النهي خاصا بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم و
يضلهم عن الدين ولا يصلحهم في عباداتهم الا الامساك
عنه فترك الخوض فيه ولم يكن النهي عنه عاما لكافة المكلفين و
قد يصلح بعض الناس بشيء يفسد به اخرون ويفسد بعضهم
بشيء يصلح به اخرون فدبر الائمة ع اشياعهم في الدين بحسب
ما علموه من مصالحهم فيه والوجه الاخر ان يكون النهي عن الكلام
في القضاء والقدر النهي عن الكلام فيما خلق الله تعالى وعن
علله واسبابه وعما امر به وتعبد وعن القول في علل ذلك اذ

كان طلب علل الخلق والامر محظورا لان الله تعالى سترها عن
اكثر خلقه الا ترى انه لا امر يجوز لاحد ان يطلب لخلقه جميع
ما خلق عللا مفصلات فيقول لم خلق كذا وكذا حتى يعد المخلوقات
كلها او يحصيها ولا يجوز ان يقول لم امر بكذا وتعبد بكذا ونهى
عن كذا وتعبده بذلك وامره لما هو اعلم به من مصالح الخلق ولم
يطلع احدا من خلقه على تفصيل خلق ما خلق وامر به وتعبد وان كان
قد علم في الجملة انه لم يخلق الخلق عبثا وانما خلقهم للحكمة والمصلحة
ودل على ذلك العقل والسمع فقال سبحانه وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما لاعبين وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا
وقال انا كل شيء خلقناه بقدر يعني بحق ووضعناه في موضعه
وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال فيما تعبد
لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى وقد يصح
ان يكون تعالى خلق حيوانا بعينه لعلمه بانه تعالى يؤمن عند خلقه
كفارا او يتوب عند ذلك فساق او ينتفع به مؤمنون او يتعظ
به ظالمون او ينتفع المخلوق نفسه بذلك او يكون عبرة لواحد
في الارض او في السماء وذلك مغيب عنا وان قطعنا في الجملة
ان جميع ما صنع الله تعالى انما صنعه لاغراض حكمية ولم يصنعه
عبثا وكذلك يجوز ان يكون تعبدنا بالصلوة لانها تقربنا من طاعته
وتبعدنا من معصيته ويكون العبادة بها لطفا لكافة المتعبدين
بها او لبعضهم فلما خفيت هذه الوجوه وكانت مستورة عنا
ولم يقع دليل على التفصيل فيها وان كان العلم بانها حكمة في الجملة

كان النهي عن الكلام في معنى القضا والقدر انما هو نهي عن طلب
علل لها مفصلة فلم يكن نهيا عن الكلام في معنى القضا والقدر
هذا ان سلمت الاخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله فاما ان
بطلت او اختل سندها فقد سقط عنا عهدة الكلام فيها والحديث
الذي رواه عن زرارة حديث صحيح من بين ما روى والمعنى
فيه ظاهر ليس به على العقلاء خفاء وهو مؤيد للقول بالعدل
ودال على فساد القول بالجبر الا ترى الى ما رواه عن ابي عبد
الله عليه السلام من قوله اذا حشر الله تعالى الخلايق سالهم عما
عهد اليهم ولم يسالهم عما قضى عليهم وقد نطق القران بان الخلق
مسئولون عن اعمالهم والذي اعتمدناه في معنى البداء انه ظهور
على ما قدمت القول في معناه فهو خاص فيما يظهر من الفعل
الذي كان وقوعه يبعد في النظر دون المعتاد اذ لو كان في كل
واقع من افعال الله تعالى لكان الله تعالى موصوفا بالبدا في كل
افعاله وذلك باطل باتفاق فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
الجدال على ضربين احدهما بالحق والاخر بالباطل فالحق منه مامور
به ومرغب فيه والباطل منه منهي ومزجور عن استعماله قال
الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وجادلهم بالتي هي احسن فامره بجدال المخالفين
وهو الحجاج لهم اذ كان جدال النبي صلى الله عليه وآله حقا وقال للكافرين المسلمين
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن فاطلق لهم جدال
اهل الكتاب بالحق ونهاهم عن جدالهم بالقبيح وحكى سبحانه عن
قوم نوح عليه السلام ما قالوه في جدالهم فقال سبحانه يا نوح قد جادلتنا

فاكثرت

فاكثرت جدالنا فلو كان الجدال كله باطلا لما امر الله تعالى نبيه عليه السلام به
ولا استعمله الانبياء عليهم السلام من قبله ولا اذن للمسلمين فيه فاما الجدال بالباطل
فقد بين الله تعالى في قوله الذين يجادلون في ايات الله انى يؤفكون
فذم المجادلين في ايات الله لدفعها او قدحها او ايقاع الشبهة في حقها
وقد ذكر الله تعالى عن خليله ابراهيم عليه السلام انه حاج كافرا في الله تعالى فقال
الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه وقال مخبرا عن مجادلته قومه فتلك حجتنا
اتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء وقال سبحانه آمرا لنبيه
بمحاجة مخالفيه قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا وقال عز اسمه كل الطعام
كان حلا لبني اسرائيل الاية وقال لنبيه صلى الله عليه وآله فمن حاجك فيه من بعد
ما جاءك من العلم الاية وما زالت الائمة عليهم السلام يناظرون
في دين الله ويحتجون على اعداء الله تعالى وكان شيوخ اصحابهم
في كل عصر يستعملون النظر ويعتمدون الحجاج ويجادلون
بالحق ويدمغون الباطل بالحجج والبراهين وكان الائمة عليهم
السلام يحمدونهم على ذلك ويمدحونهم ويثنون عليهم فصل
وقد ذكر الكليني في كتاب الكافي وهو اجل كتب الشيعة واكثرها
فائدة حديث يونس بن يعقوب مع ابي عبد الله عليه السلام حين ورد
عليه الشامي لمناظرته فقال له ابو عبد الله عليه السلام وددت انك
يا يونس تحسن الكلام فقال له يونس جعلت فداك سمعتك
تنهى عن الكلام وتقول ويل لاهل الكلام يقولون هذا
ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق ولا ينساق وهذا نعقله وهذا
لا نعقله فقال ابو عبد الله عليه السلام انما قلت ويل لهم اذا تركوا قولي

هذا م

وصاروا الى خلافه ثم دعا حمران بن اعين ومحمد بن طيار و
هشام بن سالم وقيس الماصر فتكلموا بحضرته وتكلم هشام
بعدهم فاثنى عليه ومدحه وقال له مثلك من تكلم الناس وقال
عليه السلام وقد بلغه موت الطيار رحم الله الطيار ولقاه نضرة
وسرورا فلقد كان شديد الخصومة عنا اهل البيت عليهم السلام
وقال ابو الحسن موسى بن جعفر ع لمحمد بن حكيم كلم الناس
وبين لهم الحق الذي انت عليه وبين لهم الضلالة التي هم عليها
وقال ابو عبد الله ع لبعض اصحابنا حاجوا الناس بكلامي فان
حجوكم فانا المحجوج وقال لهشام بن حكم وقد ساله عن اسماء الله
تعالى واشتقاقها فاجابه عن ذلك ثم قال له بعد الجواب افهمت
يا هشام فهما تدفع به اعدائنا الملحدين في دين الله وتبطل
شبهاتهم فقال هشام نعم فقال له وفقك الله وقال لطائفة من اصحابه
بينوا للناس الهدى الذي انتم عليه وبينوا لهم ضلالتهم التي هم
عليها وباهلوهم في علي بن ابي طالب ع فامر بالكلام ودعا اليه
وحث عليه وروى عنه ع انه نهى رجلا عن الكلام وامر آخر به
فقال له بعض اصحابه جعلت فداك نهيت فلانا عن الكلام وامرت
هذا به فقال هذا ابصر بالحجج وارفق منه فثبت ان نهي الصادقين
عليهم السلام انما كان لطائفة بعينها لا تحسنه ولا تهتدي الى طرقه
وكان الكلام يفسدها والامر لطائفة اخرى به لانها تحسنه وتعرف
طرقه وسبيله فاما النهي عن الكلام في الله عز وجل فانما
يختص عن الكلام في تشبيهه بخلقه وتجويره في حكمه واما الكلام

في توحيده ونفي التشبيه عنه والتنزيه له والتقديس فمأمور
به ومرغب فيه وقد جاءت بذلك آثار كثيرة واخبار متظاهرة فرقتها
واثبت في كتابي الاركان في دعائم الدين منها جملة كافية وفي
كتابي الكامل في علوم الدين منها بابا استوفيت القول في
معانيه وفي عقود الدين جمل منه من اعتمدها اغنت عما
سواها والمتعاطي لابطال النظر شاهد على نفسه بضعف الرأي
وموضح عن قصوره عن المعرفة وتنزله عن مراتب المستبصرين
والنظر غير المناظرة وقد يصح النهي عن المناظرة والتقليد وغير
ذلك ولا يصح النهي عن النظر لان في العدول عنه المصير الى
التقليد المذموم باتفاق العلماء ونص القرآن والسنة قال
الله تعالى ذاكرا المقلدة من الكفار وذاما لهم على تقليدهم انا
وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون قل اولو جئتكم
باهدى مما وجدتم عليه آباءكم وقال الصادق ع من اخذ دينه
من افواه الرجال ازالته الرجال ومن اخذ دينه من الكتاب
والسنة زالت الجبال ولم يزل وقال عليه السلام اياكم والتقليد
فانه من قلد في دينه هلك ان الله تعالى يقول اتخذوا احبارهم
ورهبانهم اربابا من دون الله فلا والله ما صلوا لهم ولا صاموا
ولكنهم احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فقلدوهم في ذلك
فعبدوهم وهم لا يشعرون وقال عليه السلام من اجاب ناطقا فقد
عبده فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان عن
الشيطان فقد عبد الشيطان فضل ولو كان التقليد صحيحا والنظر

باطلا لم يكن التقليد لطائفة اولى من التقليد لاخرى وكان كل
ضال بالتقليد معذورا وكل مقلد مبدع غير معذور وهذا ما لا
يقوله احد فعلم بما ذكرناه ان النظر هو الحق والمناظرة بالحق صحيحة
وان الاخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله وجوهها ما ذكرناه و
ليس الامر في معانيها على ما تخيله فيها والله ولي التوفيق فصل
قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله اعتقادنا في اللوح والقلم انهما ملكان قال
الشيخ المفيد رحمه الله اللوح كتاب الله تعالى كتب فيه ما يكون الى يوم
القيمة وهو قوله تعالى ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض
يرثها عبادي الصالحون فاللوح هو الذكر والقلم هو الشيء الذي
احدث الله به الكتاب في اللوح وجعل اللوح اصلا ليعرف الملائكة
عليهم السلم منه ما يكون فاذا اراد الله تعالى ان تطلع الملائكة عليهم السلم
على غيب له او يرسلهم الى الانبياء صلى الله عليه وآله بذلك امرهم بالاطلاع
في اللوح فحفظوا منه ما يؤدونه الى من ارسلوا اليه وعرفوا
منه ما يعلمون وقد جاءت بذلك آثار عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الائمة
عليهم السلم فاما من ذهب الى ان اللوح والقلم ملكان فقد ابعد
بذلك ونأى عن الحق اذ الملائكة عليهم السلم لا يسمى الواحا ولا اقلاما
ولا يعرف في اللغة اسم ملك ولا بشر لوح ولا قلم فصل قال
الشيخ ابو جعفر رحمه الله اعتقادنا في العرش انه جملة جميع الخلق
آه قال الشيخ ابو عبد الله رحمه الله العرش في اللغة هو الملك قال
اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم واودت كما اودت اياد وحمير
يريد اذا ما بنو مروان هلك ملكهم وبادوا وقال آخر اظننت

عرشك

عرشك لا يزول ولا يتغير يعني اظننت ملكك لا يزول ولا يتغير وقال الله
تعالى مخبرا عن واصف ملك ملكة سبا واوتيت من كل شيء ولها عرش
عظيم يريد ولها ملك عظيم فعرش الله تعالى هو ملكه واستواؤه على العرش
هو استيلاؤه على الملك والعرب تصف الاستيلاء بالاستواء قال
قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق يريد به قد
استولى على العراق فاما العرش الذي تحمله الملائكة فهو بعض الملك فهو
عرش خلقه الله تعالى في السماء السابعة وتعبد الملائكة عليهم السلام بحمله
وتعظيمه كما خلق سبحانه بيتا في الارض وامر البشر بقصده وزيارته
والحج اليه وتعظيمه وقد جاء الحديث ان الله تعالى خلق بيتا تحت العرش
سماه بيت المعمور يحجه الملائكة في كل عام وخلق في السماء الرابعة بيتا
سماه الضراح وتعبد الملائكة بحجه والتعظيم له والطواف حوله وخلق
البيت الحرام في الارض فجعله تحت الضراح وروى عن الصادق ع
انه قال لو القي حجر من العرش لوقع على ظهر البيت المعمور لسقط
على ظهر البيت الحرام ولم يخلق الله عرشا لنفسه ويستوطنه تعالى
الله عن ذلك لكنه خلق عرشا اضافه الى نفسه تكرمة له واعظاما
وتعبد الملائكة بحمله كما خلق بيتا في الارض ولم يخلقه لنفسه ولا ليسكنه
تعالى الله عن ذلك لكنه خلقه لخلقه واضافه الى نفسه اكراما له واعظاما
وتعبد الخلق بزيارته والحج اليه فاما الوصف للعلم بالعرش فهو
في مجاز اللغة دون حقيقتها ولا وجه لتاول قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى بمعنى انه احتوى على العلم وانما الوجه في ذلك
ما قدمناه والاحاديث التي رويت في صفة الملائكة الحاملين

للعرش احاديث احاد وروايات افراد لا يجوز القطع بها
ولا العمل عليها والوجه الوقوف عندها والقطع على ان العرش
في الاصل هو الملك والعرش المحمول جزء من الملك تعبد الله
بحمله الملائكة على ما قدمناه فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
اعتقادنا في النفوس انها هي الارواح وانها الخلق الاول وانها
خلقت للبقاء وانها في الارض غريبة وفي الابدان مسجونة
قال الشيخ ابو عبد الله كلام ابي جعفر في النفس والروح على
مذهب الحدس دون التحقيق ولو اقتصر على الاخبار ولم
يتعاط ذكر معانيها كان اسلم له من الدخول في باب يضيق
عنه سلوكه فصل قال الشيخ ابو عبد الله النفس عبارة عن
معان احدها ذات الشيء والاخر الدم السائل والاخر النفس
الذي هو الهواء والرابع هو الهوى وميل الطبع فاما شاهد
المعنى الاول فهو قولهم هذا نفس الشيء اي ذاته وعينه
وشاهد الثاني قولهم كل ما كانت له نفس سائلة فحكمه كذا
وكذا وشاهد الثالث قولهم فلان هلكت نفسه اذا انقطع نفسه
ولم يبق في جسمه هواء يخرج من حواسه وشاهد الرابع قول
الله تعالى ان النفس لامارة بالسوء يعني الهوى داع الى القبيح وقد
يعبر بالنفس عن النقمة قال الله تعالى ويحذركم الله نفسه يريد
نقمته وعقابه فصل قال الشيخ المفيد فاما الروح فعبارة
عن معان احدها الحيوة والثاني القران والثالث ملك
من ملائكة الله والرابع جبرئيل عم فشاهد الاول قولهم كل

ذي روح

ذي روح فحكمه كذا يريدون كل ذي حيوة وقولهم فيمن مات
قد خرجت منه الروح يعنون الحيوة وقولهم في الجنين صورة
لم يلجه الروح يريدون لم يلجه الحيوة وشاهد الثاني قوله تعالى وكذلك
اوحينا اليك روحا من امرنا يعني القران وشاهد الثالث قوله
يوم يقوم الروح والملائكة وشاهد الرابع قوله تعالى قل نزله روح
القدس يعني جبرئيل عم فاما ما ذكره ابو جعفر ورواه ان الارواح
مخلوقة قبل الاجساد بالفي عام فما تعارف منها ائتلف وما تناكر
منها اختلف فهو حديث من احاديث الاحاد وخبر من طرق
الافراد وله وجه غير ما ظنه من لا علم له بحقايق الاشياء وهو
ان الله تعالى خلق الملائكة قبل البشر بالفي عام فما تعارف منها قبل
خلق البشر ائتلف عند خلق البشر وما لم يتعارف منها اذ ذاك اختلف
بعد خلق البشر وليس الامر كما ظنه اصحاب التناسخ ودخلت
الشبهة فيه على حشوية الشيعة فتوهموا ان الذوات الفعالة
المامورة المنهية كانت مخلوقة في الذر وتتعارف وتعقل وتفهم
وتنطق ثم خلق الله لها اجسادا من بعد ذلك فركبها فيها ولو كان
ذلك كذلك لكنا نعرف نحن ما كنا عليه واذا ذكرنا به ذكرناه ولا
يخفى علينا الحال فيه الا ترى ان من نشأ ببلد من البلاد واقام
فيه حولا ثم انتقل الى غيره لم يذهب عنه علم ذلك وان خفي عليه
لسهوه عنه فذكر به ذكره ولولا ان الامر كذلك لجاز ان يولد
انسان منا ببغداد وينشأ بها ويقيم عشرين سنة فيها ثم ينتقل
الى مصر اخر فنسي حاله ببغداد ولا يذكر منها شيئا وان ذكر به

وعدد عليه علامات حاله ومكانه ونشوه وهذا ما لا يذهب
الى عاقل وكذا ما كان ينبغي لمن لا معرفة له بحقايق الامور
ان يتكلم فيها على خبط عشواء والذي صرح به ابو جعفر رحمه الله
في معنى الروح والنفس هو قول التناسخية بعينه من غير
ان يعلم انه قولهم فالجناية بذلك على نفسه وغيره عظيمة
فاما ما ذكره من ان النفس باقية فعبارة مذمومة ولفظ
يضاد الفاظ القرآن قال الله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام والذي حكاه من ذلك وتوهمه
هو مذهب كثير من الفلاسفة الملحدين الذين زعموا ان النفس
لا يلحقها الكون والفساد وانها باقية وانما يفنى ويفسد
الاجسام المركبة والى هذا ذهب بعض اصحاب التناسخ و
زعموا ان الانفس لم تزل تتكرر في الصور والهياكل لم تحدث
ولم تفن ولم تعدم وانها باقية غير فانية وهذا من اخبث قول
وابعده من الصواب وبما دونه في الشناعة والفساد شنع
به الناصبة على الشيعة ونسبوهم الى الزندقة ولو عرف
مثبته ما فيه لما تعرض له لكن اصحابنا المتعلقين بالاخبار اصحاب
سلامة وبعد ذهن وقلة فطنة يمرون على وجوههم فيما سمعوه
من الاحاديث لا ينظرون في سندها ولا يفرقون بين حقها
وباطلها ولا يفهمون ما يدخل عليهم في اثباتها ولا يحصلون
معاني ما يطلقونه منها والذي ثبت من الحديث في هذا
الباب ان الارواح بعد موت الاجساد على ضربين منها ما ينقل

الى الثواب

الى الثواب والعقاب ومنها ما يبطل فلا يشعر بثواب ولا عقاب
وقد روي عن الصادق ع ما ذكرناه في هذا الباب وبيانه فسئل
عمن مات في هذه الدار اين تكون روحه فقال من مات وهو
ماحض للايمان محضا او ماحض للكفر محضا نقلت روحه
من هيكله الى مثله في الصورة وجوزي باعماله الى يوم القيمة
فاذا بعث الله من في القبور انشأ جسمه ورد روحه الى جسده
وحشره ليوفيه اعماله فالمؤمن ينتقل روحه من جسده الى
مثل جسده في الصورة فيجعل في جنان من جنان الله يتنعم فيها
الى يوم المآب والكافر ينتقل روحه من جسده الى مثله
بعينه ويجعل في نار فيعذب بها الى يوم القيمة وشاهد
ذلك في المؤمن قوله تعالى قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي
يعلمون بما غفر لي ربي وشاهد ما ذكرناه في الكافر قوله
تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا واخبر سبحانه
ان مؤمنا قال بعد موته وقد ادخل الجنة يا ليت قومي
يعلمون واخبر ان كافرا يعذب بعد موته غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة يخلد في النار والضرب الآخر من
يلهى عنه ويعدم نفسه عند فساد جسمه فلا يشعر بشيء
حتى يبعث وهو من لم يمحض الايمان محضا ولا الكفر محضا
وقد بين الله ذلك عند قوله تعالى اذ يقول امثلهم طريقة ان
لبثتم الا يوما فبين ان قوما عند الحشر لا يعلمون مقدار لبثهم
في القبور حتى يظن بعضهم ان ذلك كان عشرا ويظن بعضهم

ان ذلك كان يوما وليس يجوز ان يكون ذلك عن وصف
من عذب الى بعثه ونعم الى بعثه لان من لم يزل منعما او
معذبا لا يجهل عليه حاله فيما عومل به ولا يلتبس عليه الامر
في بقائه بعد وفاته وقد روى عن ابي عبد الله ع انه قال انما يسئل
في قبره من محض الايمان محضا او محض الكفر محضا فاما ما سوى
هذين فانه يلهى عنه وقال في الرجعة انما يرجع الى الدنيا عند
قيام القائم ع من محض الايمان محضا ومحض الكفر محضا
فاما ما سوى هذين فلا رجوع لهم الى يوم المآب وقد اختلف
اصحابنا فيمن ينعم ويعذب بعد موته فقال بعضهم المعذب
والمنعم هو الروح التي توجه اليها الامر والنهي والتكليف سموها
جوهرا وقال اخرون بل الروح الحيوة جعلت في جسد كجسده
في دار الدنيا وكلا الامرين يجوز في العقل والاظهر عندي
قول من قال انها الجوهر المخاطب وهو الذي تسميه الفلاسفة
البسيط وقد جاء في الحديث ان الانبياء ع خاصة والائمة ع
من بعدهم ينقلون باجسادهم وارواحهم من الارض الى
السماء فيتنعمون في اجسادهم التي كانوا فيها عند مقامهم
في الدنيا وهذا خاص لحجج الله دون من سواهم من الناس
وقد روى عن النبي ص انه قال من صلى علي عند قبري
سمعته ومن صلى علي من بعيد بلغته وقال ص من صلى
علي مرة صليت عليه عشرا ومن صلى علي عشرا صليت عليه
مائة مرة فليكثر امرؤ منكم الصلوة علي او فليقل فبين انه ص

بعدخروجه

ابرس

بعد خروجه من الدنيا يسمع الصلوة عليه ولا يكون كذلك
الا وهو حي عند الله تع وكذلك ائمة الهدى ع يسمعون
سلام المسلم عليهم من قرب ويبلغهم سلامه من بعد وبذلك
جاءت الاثار الصادقة عنهم وقد قال الله تع ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء الاية وروى عن النبي ص
انه وقف على قليب بدر فقال للمشركين الذين قتلوا يومئذ
وقد القوا في القليب لقد كنتم جيران سوء لرسول الله اخرجتموه
من منزله وطردتموه ثم اجتمعتم عليه فحاربتموه فقد وجدت ما
وعدني ربي حقا فقال له عمر عليه اللعنة يا رسول الله ص ما خطابك
لهام قد صديت فقال له مه يا ابن الخطاب فوالله ما انت باسمع
منهم وما بينهم وبين ان تاخذهم الملائكة بمقامع الحديد الا ان
اعرض بوجهي هكذا عنهم وعن امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع
انه ركب بعد انفصال الامر من حرب البصرة فسار يتخلل بين
الصفوف حتى مر على كعب بن سور وكان هذا قاضي البصرة
ولاه اياها عمر بن الخطاب عليه اللعنة فاقام بها قاضيا بين اهلها
زمن عمر وعثمان عليهما اللعنة والنيران فلما وقعت الفتنة بالبصرة
علق في عنقه مصحفا وخرج باهله وولده يقاتل امير المؤمنين ع
فقتلوا باجمعهم فوقف عليه امير المؤمنين ع وهو صريع بين
القتلى فقال اجلسوا كعب سور فاجلس بين نفسين وقال ع
يا كعب بن سور قد وجدت ما وعدني ربي حقا فهل وجدت
ما وعد ربك حقا ثم قال اضجعوا كعبا وسار قليلا فمر بطلحة بن

عبد الله صريعا فقال اجلسوا طلحة فاجلسوه فقال يا طلحة قد وجدت
ما وعدني ربي حقا فهل وجدت ما وعدك ربك حقا ثم قال
اضجعوا طلحة فقال له رجل من اصحابه يا امير المؤمنين ما كلامك
لقتيلين لا يسمعان منك فقال يا رجل والله لقد سمعا كلامي
كما سمع اهل القليب كلام رسول الله ص وهذا من الاخبار الدالة
على ان بعض من يموت ترد اليه روحه لتنعيمه او لتعذيبه
وليس ذلك بعام في كل من يموت بل هو على ما بيناه قال الشيخ
ابو عبد الله ترجم الباب بالموت وذكر غيره وقد كان ينبغي
ان يذكر حقيقة الموت او يترجم الباب بمآل الموت وعاقبة الاموات
والموت هو ضاد الحيوة يبطل معه النمو ويستحيل معه
الاحساس وهو محل الحيوة فينفيها وهو من فعل الله تعالى ليس
لاحد فيه صنع ولا يقدر عليه احد الا الله تعالى سبحانه وهو الذي
يحيي ويميت فاضاف الاحياء الى نفسه واضاف الاماتة اليها
وقال الذي خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا فالحيوة
ما كان بها النمو والاحساس ويصح معها القدرة والعلم والموت
ما استحال معه النمو والاحساس ولم يصح معه القدرة والعلم
وفعل الله الموت بالاحياء لنقلهم من دار العمل والامتحان
الى دار الجزاء والمكافاة وليس يميت الله عبدا من عبيده
الا واماتته اصلح له من بقائه ولا يحييه الا وحيوته اصلح له
من موته وكل ما يفعله الله تعالى بخلقه فهو اصلح لهم واصوب
في التدبير وقد يمتحن الله تعالى كثيرا من خلقه بالالام الشديدة

قبل الموت ويعفي اخرين من ذلك وقد يكون الالم المتقدم للموت
ضربا من العقوبة لمن حل به ويكون استصلاحا له ولغيره ويعقبه
نفعا عظيما وعوضا كثيرا وليس كل من صعب عليه خروج نفسه
كان بذلك معاقبا ولا كل من سهل عليه الامر في ذلك كان به مكرما
مثابا وقد ورد الخبر بان الالام التي تتقدم الموت تكون كفارات
لذنوب المؤمنين وتكون عقابا للكافرين وتكون الراحة قبل
الموت استدراجا للكافرين وضربا من ثواب المؤمنين وهذا
امر مغيب من الخلق لم يظهر الله تعالى احدا من خلقه على ارادته
فيه تنبيها له حتى يميز له حال الامتحان من حال العقاب وحال
الثواب من حال الاستدراج وتغليظا للمحنة ليتم التدبير الحكمي
في الخلق فاما ما ذكره ابو جعفر من احوال الموتى بعد وفاتهم
فقد جائت الاثار به على التفصيل وقد اورد بعض ما جاء في ذلك
الا انه ليس مما ترجم به الباب في شيء والموت على كل حال احد
بشارات المؤمن اذ كان اول طرقه الى محل النعيم وبه يحصل ثواب
الاعمال الجميلة في الدنيا وهو اول شدة تلحق الكافر من شدائد
العقاب واول طرقه الى حلول العقاب اذ كان الله تعالى جعل
الجزاء على الاعمال بعده وصيره سببا لنقله من دار التكليف الى
دار الجزاء وحال المؤمن بعد موته احسن من حاله قبله وحال
الكافر بعد موته اسوء من حاله قبله اذ المؤمن صائر الى جزائه
بعد مماته والكافر صائر الى جزائه بعد مماته وقد جاء الحديث
عن آل محمد عليهم السلام انهم قالوا الدنيا سجن المؤمن والقبر

بيته والجنة ماواه والدنيا جنة الكافر والقبر سجنه والنار ماواه

وروي عنهم عليهم السلام انهم قالوا الخير كلهم كله بعد الموت
والشر كله بعد الموت ولا حاجة بنا مع نص القران بالعواقب
الى الاخبار وشاهد العقول الى الاحاديث وقد ذكر الله
تعالى جزاء الصالحين فبينه وذكر عقاب الفاسقين ففصله
وفي بيان الله وتفصيله غنى عن ماسواه فصل قال الشيخ
المفيد رحمه الله الذي ذكره ابو جعفر ره غير مفيد لما تصدق
الحاجة اليه في المسائلة والغرض فيها والذي يجب ان يذكر
في هذا المعنى ما انا مثبته انشاء الله تعالى جائت الاثار
الصحيحة عن النبي صلى الله عليه واله ان الملائكة تنزل على
المقبورين فتسئلهم عن اديانهم والفاظ الاخبار بذلك
متقاربة فمنها ان ملكين لله تعالى يقال لهما ناكر ونكير ينزلان
على الميت فيسئلانه عن ربه ونبيه ودينه وامامه فان اجاب
بالحق سلموه الى ملائكة النعيم وان ارتج عليه سلموه الى
ملائكة العذاب وقيل في بعض الاخبار ان اسمي الملكين اللذين
ينزلان على المومن مبشر وبشير قيل انه سمي ملكا الكافر ناكرا
ونكيرا لانه ينكر الحق وينكر ما ياتيانه به ويكرهه وسمي ملكا
المومن مبشرا وبشيرا لانهما يبشرانه من الله تعالى بالرضا
والثواب المقيم وان هذين الاسمين ليسا بلقب لهما وانهما
عبارة عن فعلهما وهذه امور يتقارب بعضها من بعض
ولا تستحيل معانيها والله اعلم بحقيقة الامر فيها وقد قلنا

فيما سلف

فيما سلف انه انما ينزل الملكان على من محض الايمان
محضا او محض الكفر محضا ومن سوى هذين فيلهى عنه
وبينا ان الخبر جاء بذلك فمن جهته قلنا فيه ما ذكرناه فصل
وليس ينزل الملكان الا على حي ولا يسئلان الا من يفهم
المسئلة ويعرف معناها وهذا ما يدل على ان الله تعالى يحيي
العبد بعد موته للمسائلة ويديم حيوته بنعيم ان كان يستحقه او
بعذاب ان كان حقه نعوذ بالله من سخطه ونسئله التوفيق
لما يرضاه برحمته والغرض من نزول الملكين ومسائلتهما
العبد ان الله تعالى يوكل بالعبد بعد موته ملائكة النعيم
وملائكة العذاب وليس للملائكة طريق الى ما يستحقه
العبد الا باعلام الله تعالى ذلك لهم فالملكان اللذان ينزلان
على العبد احدهما من ملائكة النعيم والاخر من ملائكة العذاب
فاذا هبطا لما وكلا به استفهما حال العبد بالمسئلة فان اجاب
بما يستحق به النعيم قام بذلك ملك النعيم وعرج منه ملك
العذاب وان ظهرت فيه علامة استحقاقه العذاب وكل
به ملك العذاب وعرج منه ملك النعيم وقد قيل ان الملائكة
الموكلين بالنعيم والعقاب غير الملكين الموكلين بالمسائلة
وانما تعرف ملائكة النعيم وملائكة العقاب ما يستحقه
العبد من جهة ملكي المسائلة فاذا سائلا العبد وظهر منه
ما يستحق به الجزاء تولى منه ذلك ملائكة الجزاء وعرج ملكا
المسائلة الى مكانهما من السماء وكل هذا جايز ولسنا نقطع

باحد دون صاحبه اذ الاخبار فيه متكافية والعبارة لنا
في معنى ماذكرناه الوقف والتجويز فصل وانما وكل الله
تعالى ملائكة المسائلة وملائكة العذاب والنعيم بالخلق تعبدا
لهم بذلك كما وكل الكتبة من الملائكة عليهم السلام بحفظ اعمال
الخلق وكتبها ونسخها ودفعها تعبدا لهم بذلك وكما تعبد
الملائكة بحفظ بني ادم وطائفة منهم باهلاك الامم وطائفة
منهم بحمل العرش وطائفة بالطواف حول البيت المعمور و
طائفة بالتسبيح وطائفة بالاستغفار للمؤمنين وطائفة بتنعيم
اهل الجنة وطائفة بتعذيب اهل النار والتعبد لهم بذلك
ليثيبهم عليها ولم يتعبد الله الملائكة بذلك عبثا كما لم يتعبد
البشر والجن بما تعبدهم به لعبا بل تعبد الكل للجزاء وما تقتضيه
الحكمة من تعريفهم نفسه تعالى والتزامهم شكر النعمة عليهم وقد
كان الله تعالى قادرا على ان يفعل العذاب بمستحقه من غير
واسطة وينعم المطيع من غير واسطة لكنه علق ذلك على
الوسائط لما ذكرناه وبينا وجه الحكمة فيه ووصفناه وطريق
مسائلة الملكين الاموات بعد خروجهم من الدنيا بالوفاة
هو السمع وطريق العلم برد الحيوة اليهم عند المسائلة هو
العقل اذ لا يصح مسائلة الاموات واستخبار الجماد وانما
يحسن الكلام للحي العاقل لما تكلم به وتقديره والزامه بما يقرر
عليه مع انه قد جاء في الخبر ان كل مسائل ترد اليه الحيوة
عند مسائلتهم ليفهم ما يقال له فالخبر بذلك اكد ما في العقل

ولولم يرد

ولولم يرد بذلك خبر لكفى حجة العقل فيه على ما بيناه قال الشيخ
المفيد ابو عبد الله العدل هو الجزاء على العمل بقدر المستحق
عليه والظلم هو منع الحقوق والله تعالى كريم جواد متفضل رحيم
قد ضمن الجزاء على الاعمال والعوض عن المبتدء من الالام
ووعد التفضل بعد ذلك بزيادة من عنده فقال تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فخبر ان للمحسن الثواب المستحق وزيادة
من عنده وقال من جاء بالحسنة فله عشر امثالها يعني له عشر
امثال ما يستحق عليها وكذا ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا
مثلها وهم لا يظلمون يريد انه لا يجازيه باكثر مما يستحقه ثم ضمن
بعد ذلك العفو ووعد بالغفران فقال سبحانه وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقال ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقال قل بفضل الله و
برحمته فبذلك فليفرحوا والحق الذي للعبد هو ما جعل
الله حقا له واقتضاه جود الله وكرمه ولو كان لو حاسبه
بالعدل لم يكن له عليه بعد النعم التي اسلفها حق لانه تعالى
ابتدء خلقه بالنعم واوجب عليه بها الشكر وليس احد من
الخلق يكافي نعم الله تعالى عليه بعمل ولا يشكره احد الا وهو
مقصر بالشكر عن حق النعمة وقد اجمع اهل القبلة على ان من
قال اني وفيت جميع ما لله علي وكافات نعمه بالشكر فهو ضال
واجمعوا على انهم مقصرون عن حق الشكر وان لله تعالى عليهم
حقوقا لو مد في اعمارهم الى اخر مدى الزمان لما وفوا لله

سبحانه بما له عليهم فدل ذلك على ان ما جعله حقا لهم فانما جعله
بفضله وجوده وكرمه ولان حال العامل الشاكر خلاف حال
من لا عمل له في العقول وذلك ان الشاكر يستحق في العقول الحمد
ومن لا عمل له فليس له في العقول حمد واذا ثبت الفصل بين
العامل ومن لا عمل له كان ما يجب في العقول من حمده هو
الذي يحكم عليه بحقه ويشار اليه بذلك واذا اوجبت العقول
له مزية على من لا عمل له كان العدل من الله تعالى معاملته
بما جعله في العقول حقا وقد امر الله تعالى بالعدل ونهى عن
الجور فقال ان الله يامر بالعدل والاحسان الاية فصل
قال الشيخ المفيد رحمه الله قد قيل ان الاعراف جبل بين الجنة
والنار وقيل ايضا انه سور بين الجنة والنار وجملة الامر في ذلك
انه مكان ليس من الجنة ولا من النار وقد جاء الخبر بما ذكرناه
وانه اذا كان يوم القيمة كان به رسول الله وامير المؤمنين والائمة
من ذريته صلوات الله عليهم وهم الذين عنى الله بقوله وعلى
الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فنادوا اصحاب الجنة ان
سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون وذلك ان الله تعالى يعلمهم
اصحاب الجنة واصحاب النار بسيماهم يجعلها عليهم وهي
العلامات وقد بين ذلك في قوله تعالى يعرفون كلا بسيماهم
يعرف المجرمون بسيماهم وقال تعالى ان في ذلك لايات للمتوسمين
وانها لبسبيل مقيم فاخبر ان في خلقه طائفة يتوسمون الخلق
فيعرفونهم بسيماهم وروى عن امير المؤمنين ع انه قال في بعض

كلامه انا صاحب العصا والميسم يعني علمه بمن يسم حاله بالتوسم
وروى عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر ع انه سئل عن قوله
تعالى ان في ذلك لايات للمتوسمين قال فينا نزلت اهل البيت
يعني في الائمة عليهم السلام وقد جاء الحديث بان الله تعالى
يسكن الاعراف طائفة من الخلق لم يستحقوا باعمالهم الجنة
على الثواب من غير عقاب ولا استحقوا الخلود في النار وهم
المرجون لامر الله ولهم الشفاعة ولا يزالون على الاعراف
حتى يؤذن لهم في دخول الجنة بشفاعة النبي وامير المؤمنين
والائمة من بعده وقيل ايضا انه مسكن طوايف لم يكونوا في
الارض مكلفين فيستحقون باعمالهم جنة ونارا فيسكنهم
الله تعالى ذلك المكان ويعوضهم على الامهم في الدنيا بنعيم لا
يبلغون به منازل اهل الثواب المستحقين له بالاعمال وكل ما ذكرناه
جائز في العقول وقد وردت به الاخبار والله اعلم بالحقيقة
من ذلك الا ان المقطوع به في جملته ان الاعراف مكان بين
الجنة والنار يقف فيه من سميناه من حجج الله تعالى على خلقه
ويكون به يوم القيمة قوم من المرجين لامر الله وما بعد ذلك
فالله اعلم بالحال فيه فصل قال الشيخ المفيد رضي الله عنه الصراط
في اللغة هو الطريق فلذلك سمي الدين صراطا لانه طريق الى الصواب
وله سمي الولاء لامير المؤمنين عليه السلام والائمة من ذريته
عليهم السلام صراطا ومن معناه قال امير المؤمنين ع انا صراط
الله المستقيم وعروته الوثقى التي لا انفصام لها يعني ان معرفته

والتمسك بدطريق الحق الى الله سبحانه وقد جاء الخبر بان الطريق يوم القيمة الى الجنة كالجسر تمر به الناس وهو الصراط الذي يقف عن يمينه رسول الله صلى الله عليه وآله وعن شماله امير المؤمنين ع ويأتيهما النداء من الله تعالى القيا في جهنم كل كفار عنيد وجاء الخبر انه لا يعبر الصراط يوم القيمة الا من كان معه براءة من علي بن ابي طالب ع من النار وجاء الخبر بان الصراط ادق من الشعرة واحد من السيف على الكافر والمراد بذلك انه لا يثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيمة من شدة ما يلحقهم من اهوال يوم القيمة ومخاوفها فهم يمشون عليه كالذي يمشي على الشيء الذي هو ادق من الشعرة واحد من السيف وهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدة في عبوره على الصراط وهو الطريق الى الجنة وطريق الى النار يشرف العبد منه الى الجنة ويرى من اهوال النار وقد يعبر به عن الطريق المعوج فلهذا قال الله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فميز بين طريقه الذي دعا الى سلوكه من الدين وبين طرق الضلال وقال تعالى فيما امر عباده من الدعاء وتلاوة القرآن اهدنا الصراط المستقيم فدل على ان سواه صراط غير مستقيم وصراط الله دين الله وصراط الشيطان طريق العصيان والصراط في الاصل على ما بيناه هو الطريق والصراط يوم القيمة هو الطريق المسلوك الى الجنة والنار على ما قدمناه قال الشيخ ابو جعفر في العقبات اسم كل عقبة اسم فرض او امر او نهي قال الشيخ المفيد العقبات

عبارة

عبارة عن الاعمال الواجبات والمسائلة عنها والموافقة عليها وليس المراد بها جبال في الارض تقطع وانما هي الاعمال شبهت بالعقبات وجعل الوصف لما يلحق الانسان في تخلصه من تقصيره في طاعة الله تعالى كالعقبة التي يجهد صعودها وقطعها قال الله تعالى فلا اقتحم العقبة وما ادراك ما العقبة فك رقبة الاية فسمى سبحانه الاعمال التي كلفها العبد عقبات تشبيها بالعقبات والجبال لما يلحق الانسان في ادائها من المشاق كما يلحقه في صعود العقبات وقطعها وقال امير المؤمنين عليه السلام ان امامكم عقبة كئودا ومنازل مهولة لا بد من الممر بها والوقوف عليها فاما برحمة من الله تعالى تنجوتم واما بهلكة ليس بعدها انجبار اراد ع بالعقبة تخلص الانسان من التبعات التي عليه وليس كما ظنه الحشوية من ان في الاخرة جبالا وعقبات يحتاج الانسان الى قطعها ماشيا وراكبا فذلك لا معنى له فيما توجبه الحكمة من الجزاء ولا وجه لخلق عقبات تسمى بالصلوة والزكاة والصيام والحج وغيرها من الفرائض يسام الانسان ان يصعدها فان كان مقصرا في طاعة الله حال ذلك بينه وبين صعودها اذ كان الغرض في القيمة المواقفة على الاعمال والجزاء عليها بالثواب والعقاب وذلك غير مفتقر الى تسمية عقبات وخلق جبال وتكليف قطع ذلك وتصعيبه او تسهيله مع انه لم يرد خبر صحيح بذلك على التفصيل فيعتمد عليه وتخرج له الوجوه واذا لم يثبت

بذلك خبر كان الامر فيه ما ذكرناه فصل قال الشيخ المفيد
رحمه الله الحساب هو المقابلة بين الاعمال والجزاء عليها
والموافقة للعبد على ما فرط منه والتوبيخ له على سيئاته
والحمد على حسناته ومعاملته فى ذلك باستحقاقه وليس
هو كما ذهب العامة اليه من مقابلة الحسنات بالسيئات
والموازنة بينهما على حسب استحقاق الثواب والعقاب
عليهما اذ كان التحابط بين الاعمال غير صحيح ومذهب المعتزلة
فيه باطل غير ثابت وما يعتمد الحشوية فى معناه غير معقول
والموازين هى التعديل بين الاعمال والجزاء عليها ووضع كل
جزاء فى موضعه وايصال كل ذى حق الى حقه فليس الامر
فى معنى ذلك على ما ذهب اليه اهل الحشو من ان فى القيمة
موازين كموازين الدنيا لكل ميزان كفتان يوضع الاعمال فيها
اذ الاعمال اعراض والاعراض لا يصح وزنها وانما توصف
بالثقل والخفة على وجه المجاز والمراد بذلك ان ما ثقل منها
هو ما كثر واستحق عليه عظيم الثواب وما خف منها ما قل
قدره ولم يستحق عليه جزيل الثواب والخبر الوارد ان امير
المؤمنين ع والائمة من ذريته عليهم السلام هم الموازين
فالمراد انهم المعدلون بين الاعمال فيما يستحق عليها والحاكمون
فيها بالواجب والعدل ويقال فلان عندى فى ميزان
فلان ويراد به نظيره ويقال كلام فلان عندى اوزن من
كلام فلان والمراد به ان كلامه اعظم وافضل قدرا والذى

ذكره

ذكره الله تع فى الحساب والخوف منه انما هو الموافقة
على الاعمال لان من وقف على اعماله لم يتخلص من تبعاتها
ومن عفا الله تع عنه فى ذلك فاز بالنجاة ومن ثقلت
موازينه بكثرة استحقاقه الثواب فاولئك هم المفلحون
ومن خفت موازينه بقلة اعمال الطاعات فاولئك الذين
خسروا انفسهم فى جهنم خالدون والقران انما انزل
بلغة العرب وحقيقة كلامها ومجازه ولم ينزل على
الفاظ العامة وما سبق الى قلوبها من الاباطيل فصل
قال الشيخ المفيد رحمه الله الجنة دار النعيم لا يلحق من
دخلها نصب ولا يلحقهم فيها لغوب جعلها الله تعالى
دار لمن عرفه وعبده ونعيمها دائم لا انقطاع له والساكنون
فيها على اضرب فمنهم من اخلص لله تع فذلك الذى
يدخلها على امان من عذاب الله تعالى ومنهم من خلط
عمله الصالح بالاعمال السيئة كان يسوف منه التوبة فاخترمته
المنية قبل ذلك فلحقه ضرب من العقاب فى عاجله و
اجله او فى عاجله دون اجله ثم سكن الجنة بعد عفو
او عقاب ومنهم من يتفضل عليه بغير عمل سلف منه
فى الدنيا وهم الولدان المخلدون الذين جعل الله تعالى
تصرفهم لحوائج اهل الجنة ثوابا للعاملين وليس فى
تصرفهم مشاق عليهم ولا كلفة لانهم مطبوعون اذ ذاك
على المسار بتصرفهم فى حوائج المؤمنين ولثواب اهل

الجنة الابتدار بالماكل والمشارب والمناظر والمناكح
وماقد ذكر حواسهم مما يطبعون على الميل اليه ويدركون
مرادهم بالظفر به وليس فى الجنة من البشر من يلتذ بغير
ماكل ومشرب وماتدركه الحواس من الملذوذات وقول
من زعم ان فى الجنة بشرا يتلذذ بالتسبيح والتقديس دون
الاكل والشرب قول شاذ عن دين الاسلام وهو ماخوذ
من مذهب النصارى الذين زعموا ان المطيعين فى
الدنيا يصيرون فى الجنة ملائكة لا يطعمون ولا يشربون
ولا ينكحون وقد اكذب الله هذا القول فى كتابه بما رغب
العالمين فيه من الاكل والشرب والنكاح فقال تعم اكلها
دائم وظلها تلك عقبى الذين اتقوا الاية وقال تعم فيها
انهار من ماء غير اسن الاية وقال وحور مقصورات فى
الخيام وقال وحور عين وقال وزوجناهم بحور عين وقال
فيهن قاصرات الطرف اتراب وقال ان اصحاب الجنة
اليوم فى شغل فاكهون هم وازواجهم واتوا به متشابها
ولهم فيها ازواج مطهرة فكيف استجاز من اثبت فى
الجنة طائفة من البشر لا ياكلون ولا يشربون ويتنعمون
مما به الخلق من الاعمال يتالمون وكتاب الله تعم شاهد
بضد ذلك والاجماع على خلافه لولا ان قلد فى ذلك من
لا يجوز تقليده او عمل على حديث موضوع واما النار فهى
دار من جهل الله سبحانه وقد يدخلها بعض من عرفه

بمعصية

بمعصية الله تعم غير انه لا يخلد فيها بل يخرج منها الى النعيم المقيم
وليس يخلد فيها الا الكافرون فقال تعم انذرتكم نارا تلظى لا
يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى يريد بالصلى ههنا الخلود
فيها وقال تعم ان الذين كفروا باياتنا سوف نصليهم نارا وقال
ان الذين كفروا لو ان لهم ما فى الارض جميعا ومثله معه
ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم الايات وكل
اية تتضمن ذكر الخلود فى النار فانما هى فى الكفار دون اهل
المعرفة بالله تعم بدلائل العقول والكتاب المسطور والخبر
الظاهر المشهور والاجماع السابق لاهل البدع من اصحاب
الوعيد فصل وليس يجوز ان يعرف الله تعم من هو كافر
به ولا يجهله من هو به مؤمن وكل كافر على اصولنا فهو
جاهل بالله ومن خالف اصول الايمان من المصلين الى
قبلة الاسلام فهو عندنا جاهل بالله وان اظهر القول
بتوحيده كما ان الكافر برسول الله صه جاهل بالله وان كان
فيهم من يعترف بتوحيد الله تعالى ومن يؤمن بربه فلا يخاف
بخسا ولا رهقا فاخرج بذلك المؤمن من احكام الكافرين
وقال تعم وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الاية
فنفى عمن كفر بنبى الله صه الايمان ولم يثبت له مع الشك فيه
المعرفة بالله على كل حال وقال تعالى قاتلوا الذين لا يومنون
بالله ولا باليوم الاخر الى قوله وهم صاغرون فنفى الايمان
عن اليهود والنصارى وحكم عليهم بالكفر والضلال فصل

قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله اعتقادنا فى ذلك ان بين
عينى اسرافيل لوحا الى اخره قال الشيخ المفيد رضى الله عنه
هذا اخذه ابو جعفر من شواذ الحديث وفيه خلاف لما قدمه
من ان اللوح ملك من ملائكة الله تعالى قال الشيخ المفيد اصل
الوحى هو الكلام الخفى ثم قد يطلق على كل شئ قصد به افهام
المخاطب على الستر له من غيره والتخصيص له به دون من
سواه واذا اضيف الى الله تعالى كان فيما يخص به الرسل خاصة
دون من سواهم على عرف الاسلام وشريعة النبى صلى الله عليه وآله قال
الله واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الاية فاتفق اهل
الاسلام على ان الوحى كان رؤيا مناما وكلاما سمعته ام
موسى فى منامها على الاختصاص قال تعالى واوحى ربك
الى النحل الاية يريد به الالهام الخفى اذ كان خاصا لمن افرده
به دون من سواه فكان علمه حاصلا للنحل بغير كلام جهر
به المتكلم فاسمعه غيره وقال تعالى وان الشياطين ليوحون الى
اوليائهم يعنى يوسوسون الى اوليائهم بما يلقونه من
الكلام فى اقصى اسماعهم فيخصون بعلمه دون من سواهم
فقال تعالى فخرج على قومه من المحراب فاوحى اليهم يريد
به اشار اليهم من غير افصاح الكلام شبه ذلك بالوحى
لخفائه عن سوى المخاطبين ولستره عمن سواهم وقد يرى
الله تعالى فى المنام خلقا كثيرا ما يصح تاويله ويثبت حقيقته
لكنه لا يطلق بعد استقرار الشريعة عليه اسم الوحى ولا

يقال

يقال فى هذا الوقت لمن اطلعه الله على علم شئ انه يوحى
اليه وعندنا ان الله تعالى يسمع الحجج بعد نبيه صلى الله عليه وآله كلاما يلقيه
اليهم وعلم ما يكون لكنه لا يطلق عليه اسم الوحى لما قدمنا
من اجماع المسلمين على انه لا وحى الى احد بعد نبينا صلى الله عليه وآله وانه
لا يقال فى شئ مما ذكرناه انه وحى الى احد ولله تعالى ان
يبيح اطلاق الكلام احيانا ويحظره احيانا ويمنع السمات بشئ
حينا ويطلقها حينا فاما المعانى فانها لا تتغير عن حقائقها
على ما قدمناه فصل قال الشيخ المفيد رحمه الله فاما الوحى
من الله تعالى الى نبيه صلى الله عليه وآله فقد كان تارة باسماعه الكلام من
غير واسطة وتارة باسماعه الكلام على السن الملائكة والذى
ذكره ابو جعفر رحمه الله من اللوح والقلم وما ثبت فيه فقد جاء به
حديث الا انا لا نعزم على القول به ولا نقطع على الله بصحته
ولا نشهد منه الا بما علمناه وليس الخبر متواترا يقطع العذر
ولا عليه اجماع ولا نطق به القران ولا ثبت عن حجة الله تعالى
فننقاد له والوجه ان نقف فيه ونجوزه ولا نقطع به ولا نجده
له ونجعله فى حيز الممكن فاما قطع ابى جعفر به وعمله على
اعتقاد فهو يستند الى ضرب من التقليد ولسنا من التقليد
فى شئ فصل فى نزول القران قال الشيخ ابو جعفر رحمه
الله القران نزل فى شهر رمضان فى ليلة القدر جملة واحدة
الى البيت المعمور فى مدة عشرين سنه قال الشيخ المفيد رحمه الله
الذى ذهب اليه ابو جعفر رحمه الله فى هذا الباب اصله

التمييز ط

بجزمه ظ

حديث واحد لا يوجب علما و عملا و نزول القران على
الاسباب الحادثة حالا فحالا يدل على خلاف ما تضمنه الحديث
و ذلك انه قد تضمن حكم ما حدث و ذكر ما جرى على وجهه
و ذلك لا يكون بالحقيقة الا بحدوثه عند السبب الا ترى الى
قوله تعالى و قولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم و قالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم و هذا خبر عن
ماض و لا يجوز ان يتقدم مخبره فيكون حينئذ خبرا عن ماض و هو
لم يقع بل هو فى المستقبل و امثال ذلك فى القران كثيرة و قد جاء الخبر
بذكر الظهار و سببه و انها لما جادلت النبى صلى الله عليه و آله فى ذكر الظهار انزل
الله تعالى قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها و هذه قصة
كانت بالمدينة فكيف ينزل الله تعالى الوحى بمكة قبل الهجرة فيخبر
بها انها قد كانت و لم تكن و لو تتبعنا قصص القران لجاء مما ذكرناه كثير
المقال و فيما ذكرناه منه كفاية لذوى الالباب و ما اشبهه ما جاء
من الحديث بمذهب المشبهة الذين زعموا ان الله تعالى لم يزل
متكلما بالقران و مخبرا عما يكون بلفظ كان و قد رد عليهم اهل
التوحيد بنحو ما ذكرناه و قد يجوز فى الخبر الوارد بنزول
القران جملة فى ليلة القدر انه نزل جملة منه فى ليلة القدر ثم تلاه
ما نزل منه الى وفاة النبى صلى الله عليه و آله فاما ان يكون نزل باسره و جميعه
فى ليلة القدر فهو بعيد مما يقتضيه ظاهر القران و المتواتر
من الاخبار و اجماع العلماء على اختلافهم فى الاراء فصل قال
الشيخ المفيد فاما قوله تعالى فلا تعجل بالقران من قبل ان يقضى

اليك

اليك وحيه ففيه وجهان غير ما ذكره ابو جعفر و عول فيه
على حديث شاذ احدهما ان الله تعالى نهاه عن التسرع الى تاويل
القران قبل الوحى اليه به و ان كان فى الامكان من جهة اللغة
ما قالوه على مذهب اهل اللسان و الوجه الاخر ان جبرئيل
عليه السلام كان يوحى اليه بالقران فيتلوه معه حرفا بحرف
فامره الله تعالى ان لا يفعل ذلك و يصغى الى ما ياتيه به جبرئيل عليه السلام
او ينزله الله تعالى عليه بغير واسطة حتى يحصل الفراغ منه فاذا
اتم الوحى به تلاه و نطق به و قرءه فاما ما ذكره المعول على الحديث
من التاويل فبعيد لانه لا وجه لنهى الله تعالى له عن العجلة بالقران
الذى فى السماء الرابعة حتى يقضى الله تعالى وحيه لانه لم يكن
محيطا علما بما فى السماء الرابعة قبل الوحى به اليه فلا معنى لنهيه
عما ليس فى امكانه اللهم الا ان يقول قائل ذلك انه كان محيطا
علما بالقران المودع فى السماء الرابعة فينتقض كلامه و مذهبه
انه كان فى السماء الرابعة لان ما فى صدر رسول الله صلى الله عليه و آله و
حفظه فى الارض فلا معنى لاختصاصه بالسماء و لو كان ما فى
حفظ رسول الله صلى الله عليه و آله يوصف بانه فى السماء الرابعة خاصة
لكان ما فى حفظ غيره موصوفا بذلك و لا وجه يكون حينئذ لاضافته
الى السماء الرابعة و لا الى السماء الاولى فضلا عن السماء الرابعة و من
تامل ما ذكرناه علم ان تاويل الاية على ما ذكره المتعلق بالحديث بعيد
عن الصواب فصل قال الشيخ المفيد رحمه الله العصمة من الله تعالى
لحججه هى التوفيق و اللطف و الاعتصام من الحجج بهما عن الذنوب

والغلط في دين الله والعصمة تفضل من الله تعالى على من علم
انه يتمسك بعصمته والاعتصام فعل المعتصم وليست العصمة
مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة للمعصوم الى الحسن ولا
ملجاة له اليه بل هي الشي الذي يعلم الله تعالى انه اذا فعله بعبد من عبيده
لم يؤثر معه معصية له وليس كل الخلق يعلم من حاله ذلك بل المعلوم
منهم ذلك هو الصفوة والاخيار قال الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى الاية وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين و
قال وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار والانبياء والائمة ع
من بعدهم معصومون في حال نبوتهم من الكبائر كلها والصغائر
والعقل يجوز عليهم ترك مندوب اليه على غير التعمد للتقصير
والعصيان ولا يجوز عليهم ترك مفترض لان نبينا ص والائمة
من بعده صلوات الله عليهم كانوا سالمين من ترك المندوب
والمفترض قبل حال امامتهم ع وبعدها فصل قال الشيخ المفيد
فاما الوصف لهم بالكمال في كل احوالهم فان المقطوع به كمالهم
في جميع احوالهم التي كانوا فيها حججا لله تعالى منذ اكمل عقولهم
الى ان قبضهم ولم يكن لهم قبل احوال التكليف احوال نقص وجهل

[هامش: على خلقه وقد جاء الخبر بان رسول الله ص والائمة من ذريته كانوا حججا لله تعالى]

فانهم يجرون مجرى عيسى ع ويحيى ع في حصول الكمال
لهم مع صغر السن وقبل بلوغ الحلم وهذا امر تجوزه العقول
ولا تنكره وليس الى تكذيب الاخبار سبيل والوجه ان يقطع على
كمالهم عليهم السلام في العلم والعصمة في احوال النبوة والامامة
ويتوقف فيما قبل ذلك وهل كانت احوال نبوة وامامة ام لا

ويقطع

ويقطع على ان العصمة لازمة منذ اكمل الله تعالى عقولهم الى
قبضهم عليهم السلام فصل قال الشيخ المفيد ره الغلو في اللغة
هو تجاوز الحد والخروج عن القصد قال الله تعالى يا اهل الكتاب
لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق الاية فنهى عن تجاوز
الحد في المسيح وحذر من الخروج عن القصد في القول
وجعل ما ادعته النصارى فيه غلوا لتعديه الحد على ما بيناه
والغلاة من المتظاهرين بالاسلام هم الذين نسبوا امير المؤمنين
والائمة من ذريته الى الالهية والنبوة ووصفوهم من الفضل
في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد
وهم ضلال كفار حكم فيهم امير المؤمنين ع بالقتل والتحريق بالنار
وقضت الائمة عليهم السلام عليهم بالاكفار والخروج عن
الاسلام فصل قال الشيخ المفيد ره فاما ما ذكره ابو جعفر من
مضي نبينا والائمة عليهم السلام بالسم والقتل فمنه ما ثبت ومنه
ما لم يثبت والمقطوع به ان امير المؤمنين ع والحسن والحسين
عليهما السلام خرجوا من الدنيا بالقتل ولم يمت احد منهم حتف
انفه وممن بعدهم موسى بن جعفر ع ويقوى في النفس امر
الرضا ع وان كان فيه شك فلا طريق الى الحكم فيمن عداهم
بانهم سموا او اغتيلوا او قتلوا صبرا فالخبر بذلك يجري مجرى
الارجاف وليس الى تيقنه سبيل والمفوضة صنف من الغلاة
وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث
الائمة وخلقهم ونفي القدم عنهم واضافة الخلق والرزق مع

ذلك اليهم ودعوا بهم ان الله تعالى تفرد بخلقهم خاصة وانهم
فوض اليهم خلق العالم بما فيه وجميع الافعال والحلاجية ضرب
من اصحاب التصوف وهم اصحاب الاباحة والقول بالحلول
ولم يكن الحلاج يتخصص باظهار التشيع وان كان ظاهر امره
التصوف وهم قوم ملحدة وزنادقة يموهون بمظاهرة كل فرقة
بدينهم ويدعون للحلاج الاباطيل ويجرون في ذلك مجرى
المجوس ودعواهم لزرادشت المعجزات ومجرى النصارى
في دعويهم لرهبانهم الايات والبينات والمجوس والنصارى
اقرب الى العمل بالعبادات منهم وهم ابعد عن الشرائع والعمل
بها من النصارى والمجوس فصل قال الشيخ المفيد فاما نص
ابي جعفر ره بالغلو على من نسب مشايخ القميين وعلمائهم
الى التقصير فليس لنسبة هؤلاء القوم الى التقصير علامة على
غلو الناس اذ في جملة المشار اليهم بالشيخوخة والعلم من كان
مقصرا وانما يجب الحكم بالغلو على من نسب المحققين الى التقصير
سواء كانوا من اهل قم او غيرها من البلاد وسائر الناس وقد
سمعنا حكاية ظاهرة عن ابي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد
ره لم نجد لها دافعا في التفسير وهي ما حكي عنه انه قال الغلو
نفي السهو عن النبي صلى الله عليه واله والامام ع فان صحت هذه
الحكاية عنه فهو مقصر مع انه من علماء القميين ومشيختهم
وقد وجدنا جماعة وردوا الينا من قم يقصرون تقصيرا ظاهرا
في الدين وينزلون الائمة عليهم السلام عن مراتبهم ويزعمون انهم

كانوا

كانوا لا يعرفون كثيرا من الاحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم
ورأينا من يقول انهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة الى
الرأي والظنون ويدعون مع ذلك انهم من العلماء وهذا
هو التقصير الذي لا شبهة فيه ويكفي في علامة الغلو نفي القائل
عن الائمة سمات الحدوث وحكمه لهم بالالهية والقدم
او ما يقتضي ذلك من خلق اعيان الاجسام واختراع الجواهر
وما ليس بمقدور العباد من الاعراض ولا يحتاج مع ذلك
الى الحكم عليهم وتحقيق امرهم بما جعله ابو جعفر سمة في الغلو
على كل حال فصل قال الشيخ المفيد التقية كتمان الحق وستر
الاعتقاد فيه ومكالمة المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب
ضررا في الدين او الدنيا وفرض ذلك اذا علم بالضرر او قوي
في الظن فمتى لم يعلم ضررا باظهار الحق ولا قوي في الظن ذلك
لم يجب فرض التقية وقد امر الصادق ع جماعة من اشياعه
بالكف والامساك عن اظهار الحق والمباطنة والستر له عن اعداء
الدين والمظاهرة لهم بما يزيل الريب عنهم في خلافهم
وكان ذلك هو الاصلح لهم وامر طائفة اخرى من شيعته
بمكالمة الخصوم في ذلك فالتقية تجب بحسب ما ذكرناه و
يسقط فرضها في مواضع اخرى على ما قدمناه وابو جعفر
اجمل القول في هذا ولم يفصله على ما بيناه وقضى بما اطلقه
فيه من غير تقية على نفسه لتضييع الفرض في التقية وحكم
بترك الواجب في معناها اذ قد كشف نفسه فيما اعتقده من

الحق بمجالسه المشهورة ومقاماتها التى كانت معروفة و
تصنيفاته التى سارت فى الافاق ولم يشعر فصل قال الشيخ
المفيد ره الطب صحيح والعلم به ثابت وطريقه الوحى وانما اخذه
العلما به عن الانبياء عليهم السلام وذلك انه لا طريق الى علم
حقيقة الداء الا بالسمع ولا سبيل الى معرفة الدواء الا بالتوقيف
فثبت ان طريق ذلك هو السمع عن العالم بالخفيات تعالى
والاخبار الواردة عن الصادقين ع مفسرة لقول امير المؤمنين ع
المعدة بيت الادواء والحمية راس الدواء وعود كل بدن
ما اعتاد وقد ينجع فى بعض اهل البلاد من الدواء من مرض
يعرض لهم ما يهلك من استعمله لذلك المرض من غير اهل
تلك البلاد ويصلح لقوم ذوى عادة ما لا يصلح لمن خالفهم
فى العادة وكان الصادقون عليهم السلام يامرون بعض
اصحاب الامراض باستعمال ما يضر بمن كان به المرض فلا يضره
وذلك لعلمهم عليهم السلام بانقطاع سبب المرض فاذا استعمل
الانسان ما يستعمله كان مستعملا له مع الصحة من حيث لا يشعر
بذلك وكان علمهم بذلك من قبل الله تعالى على سبيل المعجز
لهم والبرهان لتخصيصهم به وخرق العادة بمعناه فظن قوم
ان ذلك الاستعمال اذا حصل مع مادة المرض نفع فغلطوا فيه
واستضروا فيه وهذا قسم لم يورده ابو جعفر ره وهو معتمد
فى هذا الباب والوجوه التى ذكرناها من بعد هى على ما ذكره
والاحاديث محتملة لما وصفه حسب ما ذكرناه فصل قال الشيخ

المفيد

المفيد رضى الله عنه لم يوضح ابو جعفر رحمه الله عن الطريق
التى يوصل الى علم ما يجب العمل عليه مما لا يجب بل اجمل القول
فى ذلك اجمالا مع صدق الحاجة الى التفصيل والتفرقة بين ما
يلزم مما لا يلزم مما يتميز به كل واحد منهما او يعرف به ذلك
حق الحديث من باطله والذى اثبته ابو جعفر من مجمل القول
فيه لم يجد نفعا وقد تكلمنا على اختلاف الاحاديث وبينا فرق
ما بين صحيحها من سقيمها وحقها من باطلها وما عليه العمل
منها مما لا يعمل عليه وما تتفق معانيه مع اختلاف الفاظه
وما خرج مخرج التقية فى الفتيا وما الظاهر منه كالباطن
فى مواضع من كتبنا واملائنا وبينا ذلك بيانا يرفع الاشكال فيه
لمن تامل والمنة لله فمن اراد معرفة هذا الباب فليرجع
الى كتابنا المعروف بالتمهيد والى كتاب مصابيح النور
واجوبة مسائل اصحابنا من الافاق يجد ذلك على ما ذكرناه
فصل قال الشيخ المفيد ره وجملة الامر انه ليس كل حديث
عزى الى الصادقين عليهم السلام حقا عليهم وقد اضيف
اليهم ما ليس بحق عنهم على من لا معرفة له يفرق ما بين
الحق والباطل وقد جاء عنهم ع الفاظ مختلفة فى معان
مخصوصة فمنها ما يتلازم معانيه وان اختلف الفاظه

ظ صحيحها

لدخول الخصوص فيه والعموم والندب والايجاب ولكون
بعضه على اسباب لا يتعداها الحكم الى غيرها والتعريض فى
بعضها بمجاز الكلام لموضع التقية والمداراة وكل ذلك
مقترن بدليله غير خال من برهانه والمنة لله وتفصيل
هذه الجملة يصح ويظهر عند اثبات الاحاديث المختلفة و
الكلام عليها ما قدمناه والحكم فى معانيها ما وصفناه على ان
المكذوب منها لا ينتشر بكثرة الاسانيد انتشار الصحيح
المصدوق على الائمة عليهم السلام فيه وما خرج للتقية لا
تكثر روايته عنهم كما يكثر روايته المعمول به بل لا بد من الرجحان
فى احد الطرفين على الاخر من جهة الرواة حسب ما ذكرناه
ولم يجمع العصابة على شئ كان الحكم فيه تقية ولا شئ
دلس فيه ووضع مخروصا عليهم وكذب فى اضافته
اليهم فاذا وجدنا احد الحديثين متفقا على العمل به دون
الاخر علمنا ان الذى يتفق على العمل به هو الحق فى ظاهره
وباطنه وان الاخر غير معمول به اما للقول فيه على وجه
التقية او لوقوع الكذب واذا وجدنا حديثا يرويه عشرة
من اصحاب الائمة عليهم السلام يخالفه حديث اخر
فى لفظه ومعناه ولا يصح الجمع بينهما على حال رواه اثنان
او ثلثة قضينا بما رواه العشرة ونحوهم على الحديث الذى

رواه

رواه الاثنان والثلثة وحملنا ما رواه القليل على وجه التقية
او توهم ناقله واذا وجدنا حديثا رواه شيوخ العصابة و
لم يرووا انفسهم خلافه علمنا انه ثابت وان روى غيرهم
ممن ليس فى العدد و فى التخصيص بالائمة عليهم السلام
مثلهم اذ قال علامة الحق فيه وفرق ما بين الباطل
وبين الحق فى معناه وانه لا يجوز ان يفتى الامام عليه
السلام على وجه التقية فى حادثة فيسمع ذلك المختصون
بعلم الدين من اصحابهم ولا يعلمون مخرجه على اى وجه
كان القول فيه ولو ذهب عن واحد منهم لم يذهب عن
الجماعة لا سيما وهم المعروفون بالفتيا فى الحلال والحرام
ونقل الفرائض والسنن والاحكام ومتى وجدنا حديثا
يخالفه الكتاب ولا يصح وفاقه له على حال اطرحناه لقضاء
الكتاب بذلك واجماع الائمة عليهم السلام عليه و
كذلك ان وجدنا حديثا يخالف احكام العقول اطرحناه
لقضية العقل بفساده ثم الحكم بعد ذلك على انه صحيح خرج
مخرج التقية او باطل اضيف اليهم موقوف على لفظه وما
يجوز الشريعة فيه القول بالتقية وتحظره وتقضى العادات
بذلك او تنكره فهذه جملة ما انطوت عليه من التفصيل
يدل على الحق فى الاخبار المختلفة والصحيح فيها لا يتم

الا بعد ايراد الاحاديث والقول في كل واحد منها ما
بينا طريقه وما تعلق به ابو جعفر ره من حديث سليم
الذي رجع فيه الى الكتاب المضاف اليه برواية ابان
بن ابي عياش فالمعنى فيه صحيح غير ان هذا الكتاب
غير موثوق به ولا يجوز العمل على اكثره وقد حصل
فيه تخليط وتدليس وينبغي للمتدين ان يجتنب العمل
بكل ما فيه ولا يعول على جملته والتقليد لرواته و
ليتفزع الى العلماء فيما تضمنه من الاحاديث و
ليوقفوه على الصحيح منها والفاسد والله الموفق للصواب.

قد تمت هذه النسخة الشريفة في شهر رمضان
المبارك ١٣٠٤

كتاب الانوار الملكوت في شرح الياقوت لآية الله في العالمين العلامة الحلي قدس نفسه الشريفة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله ذي القدرة القاهرة والعزة الباهرة والايادي الفاخرة والنعم
الظاهرة والالاء الوافرة نحمده على ما اولاه الينا من الطافه الغامرة ونشكره
على سوابق فواضله الغابرة ونسأله ذخيرة الزاد في الاخرة والصلوة على
اشرف النفوس الطاهرة محمد المصطفى وعترته الانجم الزاهرة وسلم تسليما
اما بعد فان الله تعالى كمل الانسان بقدر الامكان وخصه الادراك
بالقلب والنطق باللسان فبالاول يصل الى معرفته التي هي غايته في خلقه وبالثاني
يحصل له الافادة والاستفادة في مسالكه وطرقه وكان من لطفه وحكمته
وما اقتضاه واجب عنايته تكليفه بالاوامر الشرعية والقضايا العقلية
وكان ذلك مما يمتنع الا بعد معرفته ويتعذر بدون الوقوف على حقيقته
فلا جرم اوجب ذلك على عامة المكلفين ولم يكتف في ذلك بتقليد المتقدمين
فوجب على كل عارف ارشاد الجاهلين وتنبيه الغافلين بتحصيل مقدمات
حقيقة عندهم نافعة في هذا المقام ومحصلة لهذا المرام وقد صنف العلماء

في ذلك كثيرا من المبسوطات واطنبوا القول فيه بكتب مختصرات ومطولات
الا انهم لم يسلموا من ذيغ تلك الايرادات ولم يخلصوا من خطأ في بعض
الاعتقادات وقد صنفنا كتبا متعددة اوضحنا فيها سبيل الرشاد وبينا
طريق السداد نرجو فيها ذخرا ليوم المعاد وقد صنف شيخنا الاقدم وامامنا
الاعظم ابو اسحق ابرهيم بن نوبخت قدس الله روحه الذكية ونفسه
العلية مختصرا سماه الياقوت قد احتوى من المسائل على اشرفها واعلاها
ومن المباحث على اجلها واسناها الا انه صغير الحجم كثير العلم مستصعب
على الفهم في غاية الايجاز والاختصار بحيث يعجز عن تفهمه اكثر النظار
فاجبت ان نضع هذا الكتاب الموسوم بانوار الملكوت في شرح الياقوت
على ترتيبه ونظمه موضحا لما التبس من مشكلاته مبينا لما استبهم من
معضلاته مع زيادات لم توجد في الكتاب مستعينين بالله ومتوكلين
عليه وهو حسبنا ونعم الوكيل وقد رتبنا هذا الكتاب على مقاصد **المقصد الاول**
في النظر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في ماهيته اختلف الناس في تعريف
النظر وماهيته فقال قوم انه عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات
وهؤلاء قد جعلوه امرا سلبيا واخرون انه عبارة عن مجموع علوم اربعة
اولها العلم بصحة المقدمات وثانيها العلم بترتيبها وثالثها العلم بلزوم
اللازم عنها ورابعها العلم بان ما لزم من الحق فهو حق وقيل انه عبارة عن تحديق
العقل نحو المعقول وقيل انه ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق اخر

والكل ضعيف ابطلناها في كتاب المناهج والحق ان يقال ان النظر ترتيب
امور ذهنية ليتادى بها الى امر اخر وقد اعترض بعض المحققين بانه
اخص من النظر لاختصاصه بالانتقال من المبادى الى المطالب وقلما
يتفق مثل هذا النظر ابتداء والاكثر الانتقال من المطالب الى مباديها
ثم من مباديها اليها وهذا لا مدخل بتمامه في الحد المذكور ثم جعل الحد هو الانتقال
من امور حاصلة في الذهن الى امور مستحصلة هي المقاصد والجواب
ان ترتيب المبادي اعم من ان يكون مسبوقا بالانتقال من المطالب او عدمه
وكل من القسمين داخل تحت النظر واشتراط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراطه
في الاعم لخروج القسم الاخر منه ح ثم اي فارق بين الحد الذي ذكرناه
وبين الحد الذي ارتضاه وهذه المسئلة لم يتعرض لها المصه وانما ذكرناها
لتوقف مباحث النظر عليها المسئلة الثانية في ان النظر واجب قال
على العبد نعم جمة فلا بد من ان يعرف المنعم فيشكره ولا طريق الى هذه المعرفة
الواجبة الا بالنظر لان التقليد متردد بين من لا ترجيح فيهم وقول
المعصوم لا يكون حجة الا اذا كان معصوما ومن معرفة الله تستفاد عصمته
فيكون دورا اقول ما ذكره المصه تقريره ان معرفة الله تعه واجبة ولا يتم
الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه فيكون النظر واجبا
فهذا الدليل يتوقف على معرفة المقدمات الثلاث المقدمة الاولى في ان
معرفة الله تعه واجبة لان شكره واجب ولا يتم الا بالمعرفة اما وجوب الشكر

ولان نعمه على العبد اكثر من ان تحصى وشكر المنعم واجب بالضرورة واما انه
لا يتم الا بالمعرفة فبالضرورة لانا لم لا نشكر المنعم مطه وان لم نعلم مفصلا لانا
نقول اثار النعم لا يستلزمها الا مع قصدها فلا بد وان يعرف المؤثر ليعلم
هل قصد الاحسان فيجب شكره اولا فلا يجب ولان معرفة الله تعه دافعة
للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب المقدمة الثانية ان
معرفة الله تعه لا تتم الا بالنظر وهذه المقدمة بينة لا تفتقر الى الاستدلال
لان المعرفة ليست ضرورية قطعا بل نظرية والمفيد في النظريات انما هو النظر
لان العقلاء باسرهم في كل زمان ومكان يلتجئون اليه في استحصال مقاصدهم
المجهولة ولو كان هناك طريق اخر لالتجؤا اليه لا يق لم لا يجوز ان يكون
التقليد كافيا في هذا الباب او قول المعصوم لانا نجيب عن الاول بان
التقليد متردد بين من لا ترجيح فيهم اذ الاقوال مختلفة وليس الاستناد
الى احدها اولى من الاخر ومثل هذا الطريق لا يحصل المعرفة ضرورة وعن الثاني
بان قول المعصوم لا يكون حجة الا اذا عرفنا كونه معصوما وهو امر باطني
خفي لا يعلمه الا الله فتكون معرفتنا بالعصمة مستفادة من الله تعالى
بالوحي على بعض الرسل وهو مسبوق بمعرفة الله فيلزم الدور لا يق
انا نعلم عصمته بالمعجز الظاهر على يده لانا نقول العلم بالمعجز مسبوق
بالعلم بالله تعه وكونه غنيا فعله لاجل التصديق فيعود المحذور اعلم ان
المصه ابطل بهذا قول الملاحدة حيث جعلوا المعارف متوقفة على قول

المعصوم المقدمة الثالثة ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا لزم
خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا او تكليف ما لا يطاق وهما محالان
والثاني ان النظر دافع للخوف فيكون واجبا المسئلة الثالثة في ان النظر
مفيد للعلم قال والنظر طريق الى العلم وتقسيم الخصم في استفادته من
النظر ينعكس عليه في الابطال وان لم نتعرض لنقض تقسيمه والتهويلات التي
تجبر اهل الكلام تدل على الصعوبة لا التعذر اقول لما بين المصنف ان
معرفة الله تعالى انما تحصل بالنظر وجب عليه ان يبين ان النظر طريق
الى تحصيل المجهولات وذلك مما قد وقع الاتفاق عليه بين اكثر العقلاء
وانكر السمنية وزعموا انه لا يفيد العلم اصلا وجماعة من الاوائل
ذهبوا الى انه لا يفيد العلم في الالهيات بل في الهندسيات والعقلاء
التجأوا في بيان هذا الى الضرورة فان كل من علم ان العالم متغير وان
كل متغير محدث فانه يحصل له علم ثالث هو العلم بان العالم محدث وذلك
ضروري احتج الخصم بوجوه احدها التقسيم وهو ان قال العلم بكون الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر علما اما ان يستفاد من الضرورة او من النظر و
القسمان باطلان اما الاول فلعدم اشتراك العقلاء فيه فانا نخالفكم
واما الثاني فلانه يلزم الدور او اثبات الشيء بنفسه الثاني ان العقلاء
من ارباب الكلام قد اختلفوا في قرب الاشياء اليهم كاختلافهم في النفس
فقال بعضهم انها جوهر مجرد وقال اخرون انها عبارة عن الهيكل المحسوس
واخرون قالوا جزء لا يتجزى في القلب وغير ذلك واذا كان حال اقرب
الاشياء الى العقلاء هكذا فما ظنك بحال ابعدها عنهم الثالث ان
المطلوب ان كان معلوما لزم تحصيل الحاصل وان كان مجهولا استحال
توجه الطلب نحوه وكيف تعرف النفس كنه المطلوب والجواب عن الاول
ان هذا التقسيم ينعكس على الخصم في الابطال بان نقول ابطال النظر اما
ان يكون ضروريا او نظريا فان كان الاول لزم الاشتراك ونحن نخالفكم
فيه وان كان الثاني لزم ابطال الشيء بنفسه ومناقضة مذهبكم لانكم
استفدتم من النظر شيئا هذا اذا لم نتعرض لنقض التقسيم واما اذا تعرضنا
لنقضه فانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الاعتقاد ضروريا ومكابرتكم
لا اعتبار بها او نظريا ولا يتسلسل وذلك لانه حاصل من مقدمتين احديهما
ان تلك النتيجة لازمة بالضرورة لمقدمتين ضروريتين وهذه مقدمة
ظهرت في المنطق وثانيتهما ان كل لازم بالضرورة لضروريتين علم بالضرورة
فاذن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفادة
من مقدمتين ثم العلم بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي
يحصل من نفس تصورها فانقطع التسلسل وعن الثاني انه يدل على صعوبة
تحصيل المجهولات لا كلها بل بعضها ولا يدل على تعذر الجميع وعن الثالث
ان النفس شاعرة بالمطلوب من وجه دون اخر والمطلوب هو الشيء ذو الوجهين
لا الوجهان المسئلة الرابعة في ان وجوب النظر عقلي قال ووجوبه

عقلي والأدى الى افحام الرسل من تكذيبهم **اقول** لما بين انه واجب
بحث عن كيفية وجوبه فقال انه عقلي وهو مذهب المعتزلة خلافا للاشاعرة
الا من شذ لنا لو لم يكن وجوبه عقليا لزم افحام الانبياء من تكذيبهم
وذلك تم بيان الملازمة ان النبي ص اذا جاء الى المكلف وامره باتباعه
فيقول المكلف لا اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا
بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي ولا يجب علي الا بقولك
وقولك الان قبل النظر ليس بحجة فيقطع النبي ص اما لو قلنا ان وجوبه
عقلي اندفع هذا المح لان قوله لا يجب علي النظر الا بقولك يكون باطلا
لا يق هذا يرد عليكم لان وجوب النظر نظري فللمكلف ان يقول لا انظر
حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوبه الا بالنظر فيعود المحذور
لانا نقول وجوب النظر وان كان نظريا الا انه فطري القياس
احتجوا بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب من
دون البعثة وذلك ينافي التعذيب اللازم للوجوب من دونها والجواب
المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او حتى نبعث رسولا هو
النقل **المسئلة الخامسة** في انه اول الواجبات **قال** وهو اول
الواجبات وقيل القصد اليه **اقول** ذهب الى ذلك البصريون
من المعتزلة وابو اسحق الاسفرائني وذهب اخرون منهم الى انه هو القصد
الى النظر واختاره امام الحرمين من الاشاعرة ونقل عن ابي الحسن

الاشعري ان اول الواجبات هو المعرفة بالله وهو مذهب البغداديين
من المعتزلة واليه اشار امير المؤمنين ع في قوله اول الدين معرفته وذهب
ابو هاشم الى ان اول الواجبات هو الشك والاقرب في هذا ان يق
ان عنى باول الواجبات ما يجب بالقصد الاول فهو المعرفة وان عنى به
ما يجب كيف كان فهو القصد **المسئلة السادسة** في الدليل وهو يقال
بالاشتراك على معنيين احدهما الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
وقد اعترض بعض المحققين على هذا بان المدلول قد لا يكون له وجود
كالاستدلال بنفي الحيوة على نفي العلم فالصواب ان يق الدليل
هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ويمكن ان يق انا لا نعني
بالوجود هيهنا الثبوت العيني بل مطلق الثبوت ومثل هذه الاعدام
التي يستدل عليها لها ثبوت ذهنا فصح الوجود عليها وايضا فالاستدلال
على العدم المطلق غير ممكن بل عدم الملكة ومثل هذا العدم ليس نفيا محضا
بل له نوع ما من التحقق ولهذا افتقر الى موضوع كافتقار الملكة اليه بل الاولى
في ابطال هذا الحد لزوم الدور والحق ان يق الدليل هو الذي يلزم من
النظر فيه العلم بشيء اخر الثاني الاستدلال بالمعلول على العلة وذلك
لان الدليل بالمعنى الاول يق على الاستدلال بالعلة على المعلول ويق
(بالمعلول على العلة ويق على الاستدلال م)
على الاستدلال باحد المعلولين على الاخر فالثاني من هذه يخص باسم
الدليل وهذا المعنى اخص من الاول **المسئلة السابعة** في ان الدليل

السمعي هل يفيد العلم اليقين ام لا قال والدليل السمعي لا يفيد اليقين
اصلا لجواز الاشتراك والتخصيص والمجاز الى غير ذلك عليه ويفيده مع
القراين الظاهرة اقول اعلم ان مقدمات الدليل قد تكون عقلية
محضة كالمقدمات المستعملة في بيان حدوث العالم ووجود الصانع و
صدق الرسول صلعم وما اشبهها وقد تكون مركبة من عقلية وسمعية كساير
السمعيات فانها مستندة الى قول الرسول صلعم وهو احدى المقدمتين
وهي نقلية والى وجوب صدق قوله وهي عقلية ولا يمكن ان يتركب من
السمعيات المحضة دليل لان السمع انما يكون حجة بعد التسليم بصدق
المبلغ وتلك غير سمعية اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال ان الدليل
المركب من السمعي والعقلي لا يفيد اليقين لتوقفه على عشرة امور ظنية
الاول عصمة الرواة اما بان يبلغوا حد التواتر او يكون الناقل معصوما
الثاني صحة اللغة والنحو والتصريف لاختلال المعاني باختلالها لكن ذلك
يتوقف على عصمة الناقلين الثالث عدم الاشتراك فانه على تقديره لا يتعين
المطلوب من اللفظ الرابع عدم المجاز لاحتمال ارادته على تقديره فيختل
المعنى الخامس عدم النقل لذلك ايضا السادس عدم التخصيص اذ على
تقدير ثبوته في العام لا يحصل اليقين السابع عدم النسخ الثامن عدم
الاضمار لاحتمال حصول مضمر يصرفه عن ظاهره التاسع عدم التقديم و
التاخير العاشر عدم المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب العمل به ويتاول

النقل لاستحالة اعمالهما واهمالهما وترجيح الفرع الذي هو النقل لاستلزام
فساد اصله المستلزم لفساده فتعين ما قلناه واعلم ان هذه الاحتمالات
وان كانت منقدحة في بعض السمعيات الا انه قد ينضم الى الدليل السمعي
من القراين ما يحصل معه اليقين وح يكون المفيد لليقين هو المجموع و
اكثر محكمات القران من هذا الباب المسئلة الثامنة في ضبط الاستدلال
بالدلائل السمعية قال وما يبنى عليه صدق الرسول من جهته لا يثبت به
اقول ان الدلائل السمعية مستندة الى قول الرسول وانما يكون حجة
بعد ثبوت صدقه ويستحيل ثبوته بالسمع والا لزم الدور بل انما يثبت
بالعقل وكذا كل مقدمة يتوقف عليها العلم بصدقه كوجود الله تعالى
وكونه قادرا عالما حكيما اما ما لا يتوقف السمع عليه فان لم يكن في العقل
ما يدل على ثبوته فانه لا يثبت بالعقل لاستحالة ترجيح الممكن من غير مرجح
بل انما يثبت بالسمع وذلك مثل التكاليف السمعية وان كان في العقل
ما يدل عليه جاز اثباته بالعقل والسمع كالعلم بالوحدة والكلام وما اشبهها
من الصفات المسئلة التاسعة في حد العلم قال والعلم معرفة المعلوم
على ما هو به وقد حده شيوخنا ايضا بما يقتضي سكون النفس اقول
اختلف الناس في انه هل يحد العلم ام لا فقال قوم انه لا يحد لوجهين احدها
ان ما عدا العلم لا ينكشف الا بالعلم به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له
الثاني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وهو علم خاص مسبوق بتصور

مطلق العلم اعترض بعض المحققين على الاول بان المطلوب من حد العلم العلم بالعلم
وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من المح ان يكون هو كاشفا
عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به **اقول** اذا قلنا العلم هو صفة يقتضي
سكون النفس مثلا كان هذا القول معرفا للعلم لكن هذا لا يعرف الا بالعلم
فانجر الدور **اعلم** ان التحقيق هيهنا ان يق العلم اما ان يكون صفة قائمة
بالعالم اضافية او صورة مساوية للمعلوم على اختلاف الرأيين وعلى كلا التقديرين
فالمعلوم انما يعلم اذا حلت تلك الصورة او حصلت تلك الصفة للعالم
والعلم بتلك الصورة او بتلك الصفة يكون بالحد او الرسم مما ليس بعلم
لكن توقف المعلوم على العلم في الاول مغاير لتوقف العلم بتلك الصورة
على الحد والرسم فلا دور واما الثاني فضعيف قد بينا ضعفه في كتاب
معارج الفهم وقال اخرون انه يحد واختلفوا في حده وقال قوم انه معرفة
المعلوم على ما هو به وهو الذي اختاره المصنف وفيه نظر من وجهين
احدهما ان المعرفة والعلم مترادفان فلا يصلح احدهما في تعريف الاخر
الثاني ان المعلوم لا يعلم الا بالعلم فتعريف العلم به دور وقال اخرون
انه ما يقتضي سكون النفس وهو بطل باعتقاد المقلد ومن اعتقد شيئا
لشبهة فان انفسهما ساكنة وليس بعلم **المسئلة العاشرة** في تقسيم العلم
قال ومنه ضروري ومكتسب كالتوحيد **اقول** اعلم ان العلم
منه ما هو ضروري ومنه ما هو كسبي فان العلوم لو كانت باسرها بديهية

لما جهلنا شيئا والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله ولو كانت باسرها
كسبية لزم الدور او التسلسل وهما باطلان والضروري هو الذي لا يفتقر
الى طلب وكسب هذا في باب التصورات وفي باب التصديقات هو الذي
يكون تصور طرفي القضية كافيا في الحكم والمكتسب ما يقابلهما والضروري منه
البديهيات والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات وفطرية القياس
واما المكتسب فمثل العلم بحدوث العالم ووحدة الصانع **المسئلة الحادية عشرة**
في ان العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول والدلالة **قال** والعلم بالدليل مغاير
للعلم بالمدلول ويستلزم العلم بكون الدليل دليلا مغاير للعلم بالدليل والمدلول
معا **اقول** اما الاول وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالمدلول فلان العلم
بالدليل علة للعلم بالمدلول ويستحيل ان يكون الشيء علة لنفسه بل هو مستلزم
له واما الثاني وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة فقد خالف فيه بعض
المتكلمين قالوا لانا نستدل بوجود ما سوى الله تع على وجوده فلو كان
وجه دلالة الدليل مغايرة الدليل والمدلول وجب ان يكون وجه هذه الدلالة
خارجة عن وجود ما سوى الله تع داخلة فيه لان كلما خرج عن الله تع فهو
داخل فيما سواه والحق ان هذا الكلام سخيف فان العلم بالدلالة علم بنسبة
امر الى امر فهي مغايرة لهما بالضرورة وما ذكروه امر اعتباري لا تحقق له
في الخارج واعلم ان قول المص ويستلزم اشارة الى فائدة هي ان المستلزم
للعلم بالمدلول هو العلم بالدليل خاصة لا العلم بالدلالة لانها نسبية فلو توقف

العلم بوجود المدلول عليها لزم الدور قال بعض المحققين يجوز ان يكون ذات المدلول
تفيد وجود هذه الاضافة من غير عكس لكن تصور هذه الاضافة يستلزم
تصور علتها كاف برهان ان ولاد ور واقول لو كان الامر كذلك لكانت الدلالة
هي الدليل اذ المعنى ما يلزم من العلم بالمدلول وذلك مح قطعا **المسئلة الثانية عشرة**
في ان النظر يولد العلم **قال** والنظر يولد العلم كساير الاسباب المولدة لمسبباتها
اقول اختلف الناس في ذلك فقالت المعتزلة ان النظر الصحيح يولد العلم
وقالت الاشاعرة ان العلم يحصل عقيبه لجري العادة من فعل الله كالعاديات
وقال ابو بكر الباقلاني والجويني وامام الحرمين ان العلم يلزم النظر لزوما واجبا
وان لم يتولد عنه واستدلت المعتزلة بانا نعلم انا اذا نظرنا حصل لنا العلم
عند هذا النظر وبحسبه اي يحصل لنا العلم بالمدلول الذي نطلبه بالنظر في دليله
فوجب ان يكون متولدا عنه كسائر الاسباب والمسببات واستدلت
الاشاعرة بان العلم ممكن فيكون المؤثر فيه هو الله تع وسياتي بطلان
كلامهم في باب الافعال وقياسهم على التذكر فاسد لا يفيد اليقين
ولا الزام الخصم على تقدير القول بالقياس لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد في
التذكر لان العلم فيه قد يحصل في غير قصد التذكر بخلاف النظر فان صحت
هذه العلة بطل القياس والا منعوا الحكم في الاصل **المسئلة الثالثة عشرة**
في ان المعارف مقدورة لنا **قال** والمعارف مقدورة لنا لان الجهل
يقع منا ومن قدر على الشيء قدر على ضده وليست المعارف الضرورية

كالمكتسبة للتفاوت في المشتقة الموجبة لارتفاع الدرجة **اقول** نازع
في ذلك جماعة لوالا لان المعلوم اما تصور وهو بديهي لان المطلوب المشعور به
يستحيل طلبه لحصوله والمجهول لامتناع توجه النفس بالطلب الى ما لا تشعر به
واما تصديق فيتوقف على تصورين بديهيين اذا حصلا فان كفيا في الحكم
فلا مقدور به والا افتقر الى واسطة يعود البحث فيها ولا يتسلسل واحتجت
المعتزلة على ذلك بوقوع الجهل منا لان الخصم جاهل فجهله لا يستند الى الله تع
لتنزهه عن فعل القبيح ولا الى غيره فيه لان القادر بقدرة لا يفعل في غيره
علما ولا جهلا فلم يبق الا استناده اليه واذا قدر على الجهل قدر على العلم
لان القادر على الشيء قادر على ضده بالاستقراء والوجه الاول ضعيف
قد بينا فساده في كتبنا الكلامية وكذا الثاني لابتنائه على الاستقراء الضعيف
واعلم ان العلوم الضرورية ليست كالكسبية لان في المكتسبة مشقة عظيمة
توجب ارتفاع الدرجة اما العلوم الضرورية فان فاعلها هو الله تعالى
فلا يحصل لنا بحصولها فينا ثواب **المقصد الثاني** في تعريف الجوهر والعرض
والجسم **قال** القول في الجوهر والعرض الجوهر هو المتحيز والعرض الحال
في المتحيز ولا واسطة بينهما والجسم ما يتركب من ثمانية جواهر فصاعدا **اقول**
اعلم ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز الذي لا ينقسم
بوجه فالمتحيز جنس يندرج تحته الخط والسطح والجسم وقولنا الذي لا ينقسم
يخرج عنه الجسم وقولنا بوجه يخرج عنه السطح والخط فانهما لا ينقسمان

والخط لا ينقسم في العمق

في العمق والعرض وان انقسم في الطول والسطح لا ينقسم في العمق وان انقسم في الباقيين
فلو لم يقيد عدم الانقسام في العمومية لدخلا في الحد والحد الذي ذكره المص
ناقص لانتقاضه بالجسم والخط والسطح ويمكن ان يق مقصوده حد جنس
الجوهرية وهي موجودة في الجميع او يق مقصوده تميز الجوهر عن العرض فكان
ما ذكره كافيا واما عند الاوائل فانهم يطلقون الجوهر على ذات الشئ وحقيقته
وعلى الموجود لا في موضوع والعرض عند المتكلمين عبارة عن الحال في المتحيز كاللون
والحرارة والبرودة وتحقيق هذا ان الشئ المختص بالجهة اما ان يشار اليه بانه
ههنا او هناك بالذات او بالتبعية والاول هو المتحيز والثاني هو العرض القائم
به الحال فيه لا كحلول الماء في الكوز وفي عرف الاوائل العرض هو الموجود في موضوع
ولا واسطة بين المتحيز والحال فيه من الممكنات وذهب اليه اكثر المتكلمين
خلافا للاوائل فانهم اثبتوا جواهر مجردة هي العقول والنفوس احتج المتكلمون
بان تلك مشاركة له في ذاته وهذا ضعيف لان الاشتراك في الصفات
الثبوتية لا يقتضي اشتراك الحقائق فكيف السلبية ويمكن ان يكون قوله ولا
واسطة بينهما ردا على القائلين باثبات ارادة محدثة في محل فان تلك عرض
والعرض هو الحال في المتحيز اما الجسم في عرف المعتزلة فانه عبارة عن الطويل
العريض العميق قال اكثرهم وهو انما يحصل من ثمانية جواهر اذ من تاليف الجوهرين
يحصل الخط ومن الخطين السطح ومن السطحين الجسم وقال الكعبي انه يحصل من
اربعة جواهر ثلثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير مخروطا وقال اخرون انه يحصل

من ستة جواهر مثلث مركب من ثلثة جواهر على مثله وقال ابو الحسن الاشعري
ان الجسم عبارة عن المولف مطلقا فالمالف من الجوهرين جسم وهو مخالف للعرف
وقال الاوائل الجسم يق على الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا القوائم وعلى التعليمي وهو الابعاد الثلثة نفسها وهو عرض عندهم
والنزاع في ذلك لفظي المسئلة الثالثة في الجزء الذي لا يتجزى قال ولا بد
في كل جسم من الانتهاء الى الجوهر وانكره النظام والنقطة لا تحله والكرة فوق
السطح تلاقيه بجزء غير منقسم والا كان الشكل مضلعا وقد فرضنا كريا
اختلف الناس في ذلك فذهب الاوائل الى ان الجسم واحد في نفسه متصل قابل
للقسمة الى ما لا يتناهى وان تلك لا تخرج بالفعل واخرون قالوا انه مركب
من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو مذهب النظام وهذان القائلان
اتفقا على نفي الجوهر الفرد واما المتكلمون فانهم قالوا الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى
متناهية وابطل المص كلام الفريقين بوجهين الاول ان النقطة امر وجودي
لانها نهاية الخط ولان الخط انما يلاقي غيره بالنقطة وهي غير منقسمة اتفاقا
ولانها لو انقسمت لم تكن طرفا ونهاية بل احد الجزئين ويعود البحث فيه فان كانت
جواهر ثبت المطلوب وان كانت عرضا افتقر الى محل هو جوهر والا تسلسل ويكون
غير قابل للقسمة والا انقسمت هف الثاني انا نفرض كرة حقيقية فوق سطح
مستو فان تلك الكرة تلاقيه بما لا ينقسم والا لم تكن كرة حقيقية لانا نخرج
من مركزها الى طرفي ذلك المنقسم خطين ونوقع عليه عمودا فيكون ذلك العمود

اقصر من الخطين لانه يوتر الحادة وهما يوتران قائمتين فتكون مضلعة هذا خلف
فنقول اذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح باجزائها كانت منتقلة من نقطة الى
اخرى فتكون مركبة من النقط وهو المطلوب احتجوا بالجوهر بين الجوهرين فانه
ان ماسهما بشيء واحد لزم التداخل والا لزم الانقسام وهذه حجج قوية اعتمد
المتكلمون عليها بشيء ضعيف قال بعض المحققين على الاول النقطة لا يجب انقسامها
لانقسام المحل لانها عرض غير سار قلنا المفهوم من العرض الساري هو ان يكون
شايعا في اجزاء حامله ومن غير الساري ان يكون حاصلا في بعض اجزائه دون
بعض فالنقطة يستحيل ان تكون من قبيل القسم الاول فيلزم ان تكون
حاصلة في البعض ثم نقول ذلك البعض اما منقسم او غير منقسم وهو ما ذكرناه
بعينه وقال على الثاني ان ملاقاة الكرة للسطح انما يكون بنقطة هي طرف
قطر الدائرة المار بالمركز وموضع التماس قلنا القطر انما يوجد للكرة بسبب
الحركة او بالفرض ولا يجب من ملاقاة الكرة للسطح حركتها ولا فرضنا القطر
مع حصول الملاقاة بالفعل المستلزم لوجود النقطة بالفعل فكيف يكون
طرفا لما لم يوجد **المسئلة الثالثة** في تماثل الاجسام **قال** والاجسام متماثلة
لاستوائها في التحيز واشتباهها بتقدير الاستواء في الاعراض **اقول**
هذه مسئلة يتوقف عليها مباحث مهمة تاتي وقد اتفقت المعتزلة على تماثلها
الا ابا اسحق النظام فانه قال بتخالفها والاوائل والاشاعرة وافقوا المعتزلة
والدليل على تماثلها وجوه احدها انها متساوية في الحصول في الحيز ولا نعني بالجسم

الا الحاصل في الحيز الثاني بتقدير تساويها في الاعراض يقع فيها الاشتباه
ولولا تماثلها لما كان كذلك الثالث انها متساوية في قبول الاعراض والكل ضعيف
اما الاول فلان الحصول في الحيز من لوازمها والمختلفات قد تتفق في اللوازم
واما الثاني فلانه انما يصح على تقدير ان نشاهد جميع الاجسام وابضا التساوي
في الحس لا يقتضي التساوي في نفس الامر واما الثالث فكالاول والاقرب
ان يقال انها باسرها تتفق في حد واحد ويستحيل ذلك في المختلفات ولان
المفهوم من الامتداد شيء واحد وهو معنى الجسم ولا يتم الا بعد نفي الهيولى
والى هذا اشار المصنف بقوله لاستوائها في التحيز لانه هو الامتداد **المسئلة الرابعة**
في جواز خلو الاجسام عن الطعوم والالوان والروائح **قال** وقد يخلو الجسم
عن اللون والطعم والريح كالهواء **اقول** اتفقت المعتزلة عليه وخالفت
فيه الاشعرية احتجت المعتزلة بالهواء فانه لا يحس بلون ولا طعم ولا رائحة
وعدم الاحساس مع حصول الشرائط يقتضي العدم واحتجت الاشاعرة
بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف في الاعراض القارة
على ما بعده والجواب انهما ضعيفان لعدم الجامع والفرق في الثاني ان العرض
الباقي لا يزول بعد الطريان الا بضد بخلاف ما اذا لم يوجد **المسئلة الخامسة**
في ان الاجسام مرئية **قال** وهي مرئية واعتبارها بالحصول في الحيز
المبطل لشبهة القوم في العرض **اقول** هذا لا خلاف فيه لكن
الاوائل قالوا انها غير مرئية بالذات بل بواسطة اللون والضوء احتج المتكلمون

بانه يرى الطويل والطول ليس بعرض لما ثبت من تركب الجسم من الجواهر فلو كان
عرضا فكان محله جوهرا فردا لاستحالة تعدد المحل فيلزم انقسامه فيثبت انه
نفس الجوهر واعترض بعود المحذور عليهم لان الطول اذا كان نفس الجوهر
لزم الانقسام فلم يبق الا ان يكون عرضا هو التالف في سمت مخصوص
والتالف عرض فالمرأة عرض اجابوا بانه يرى الطويل حاصلا في الحيز
وليس العرض كذلك والمصنف جعل هذا الجواب دليلا براسه هو انه يرى ما هية
حاصلة في الحيز ويمتنع ان يكون العرض كذلك وخلاصة الدليل هو ان المرئي
يرى طويلا فليس بعرض والثاني انه يرى حاصلا في الحيز فليس بعرض
المسئلة السادسة في اثبات الخلاء قال ولا بد في العالم من الخلاء والا لزم
ان العالم لا يزال منتقلا عند تنقل بعوضة واحدة وهذا مح اقول
المتكلمون اتفقوا على اثباته وخالفهم الاوائل واحتج المتكلمون بوجهين
الاول انه لولا الخلاء لزم التداخل والدور او حركة العالم عند حركة الخردلة
والتالي باقسامه بط بيان الملازمة ان الجسم اذا تحرك فاما الى مكان
مملو او فارغ فان كان الاول فان بقي المالي حال حركة الجسم الاول
لزم الاول وان انتقل فان كان الى مكان الاول لزم الثاني وان كان
الى مكان اخر لزم الثالث الثاني انا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم
الخلاء في الوسط والاوائل اجابوا عن الاول بالتخلخل والتكاثف
الحقيقيين وهو مبني على كون زايدا عن ذات الجسم وعن الثاني

بان الرفع ان كان مستويا ارتفع الجسم الاسفل وهذا ما يستعمله اصحاب
الحيل وان لم يكن مستويا ارتفع جانب قبل اخر ويمتلي الوسط بالهواء
الداخل اليه ثم احتجوا بان الخلاء مقدر وهو كم والمتكلمون قالوا التقدير
للجسم المفروض فيه كما نقدره خارج العالم فنقول لو كان نصف قطر
العالم ضعف ما هو الان لكان ذلك المحيط واقعا خارج العالم الثاني
ان وجود الخلاء يستلزم مساوات الحركة مع العائق لها من دونه
لفرض جسم متحرك في الخاليه في زمان وفيها مملوة في اكثر ونفرض دون
بنسبة زمانين فتساوي الحركة الخلاء والمتكلمون قالوا انه ينشاء لو جعلنا
الزمان مقابلا للعائق اما اذا جعلنا بعضه للحركة والباقي للعائق
فيزيد وينقص على نسبته ولا استحالة ثم اعترض عليهم بعض المحققين
بان الحركة بنفسها لا توجد الا مع حد ما منهما من السرعة والبطوء فكيف
تستدعي زمانا يستحقه فان استحقت الزمان فانما يكون بسبب
المعاوقة والجواب ان الحركة وان استلزمت السرعة والبطوء لكنها
لا تخرج عن حقيقتها وهي من حيث هي لا تعقل الا مع الزمان
المسئلة السابعة في تعريف الحركة قال والحركة حصول الجوهر
في حيز عقيب حصوله في حيز قبله اقول الحركة عند المتكلمين عبارة
عن حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله في حيز قبله وهو مبني على القول
بالجوهر الفرد وتتالي الانات وتتالي الحركات التي لا تنقسم والاوائل

قالوا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وجعلوا الحركة هي
الانتقال لا الحصول في المكان الثاني لان الحركة تكون قد انتهت
وانقطعت ثم جعلوها اسما لمعنيين احدهما الامر المتصل المعقول
للمتحرك من المبدا الى المنتهى والثاني التوسط بين المبدا والمنتهى
وجعلوا وجود الاول ذهنيا في زمان والثاني خارجيا في آن
المسئلة الثامنة في تعريف السكون **قال** السكون حصوله في حيز
اكثر من زمان واحد **اقول** هذا تعريف السكون عند المتكلمين
وجعلوه مقابلا للحركة تقابل التضاد واعلم ان على تفسيرهم الحركة و
السكون بما فسرهما به لا يكون بينهما تقابل بل يكون الحركات هي السكنات
اذ قد اشتركا في الحصول في الحيز والفارق بينهما الثبات والزوال
وذلك لا يستدعي تغاير الشخص كالشاب والشيخ اما الاوائل
فجعلوا السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل
بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة **المسئلة التاسعة** في ان ذلك
الحصول ليس بمعنى **قال** وليس حصوله بمعنى بل نفس الحصول
الحركة **اقول** اختلف الاماميه في هذه المسئلة فقال السيد
المرتضى ان الحركة معنى يوجب انتقال الجسم والسكون معنى يوجب
لبث الجسم في الحيز وهو مذهب ابي هاشم واتباعه لو ان ذلك
المعنى هو الكون وهو يقتضي الحصول في الحيز والحصول يقتضي الكام

والمص نفى هذا المعنى وهو مذهب ابي الحسين وساير النفات
والدليل على نفيه وجهان احدهما انه لو كان ذلك المعنى ثابتا في
لعلمناه اجمالا او تفصيلا بالضرورة والعلم منتف الثاني ان ذلك المعنى
يوجب الحصول في الحيز ان صح وجوده قبل الحصول في ذلك الحيز
فان اقتضى اختصاص الجوهر اليه فهو الاعتماد والا لم يكن بان يختص
ذلك المعنى في حيز اولى من حصوله في غيره الا المنفصل يعود الكلام
فيه وان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز لزم الدور
لان حصول الجوهر غير محتاج الى ذلك المعنى احتج المثبتون بانا لو قدرنا
على جعل الجسم متحركا لقدرنا على ذاته كالكلام والجواب ان القياس
باطل على انا نعلل القدرة في الكلام على الصفة بالقدرة على الذات
لا بالعكس **المسئلة العاشرة** في استحالة الانتقال والبقاء على الاعراض
قال والاعراض لا يصح عليها الانتقال والبقاء لانها عرضان
والعرض لا يقوم بالعرض **اقول** اما الانتقال عليها فشيء قد اتفق
عليه العقلاء واعلم ان الانتقال يفسر بالحصول في حيز بعد حصوله
في حيز اخر وهو واجب الانتفاء عن العرض قطعا لا يحتاج فيه
الى دليل انما المحتاج الى الدليل هو امتناع حلول العرض في محل
بعد محل والمص ابطل الانتقال عليها باي معنيه اخذ لان الانتقال
عرض فلا يقوم بالعرض لانه لا بد في اخر الامر من جسم يقوم فيه

تلك الاعراض فهو المحل بالحقيقة وهذه الحجة ضعيفة لجواز قيام العرض
بالعرض كالسرعة بالحركة وللاوائل في هذا الباب طريق اخر قالوا العرض
متشخص وعلة تشخصه انما هو الحامل والا لكان العرض غنيا عن محله
اما في وجوده فبالفاعل واما في تعينه فبالتشخص والتالي باطل واذا استند
الى المحل امتنعت المفارقة واما امتناع البقاء عليها فشيء مختلف فيه
ذهب الاشاعرة اليه وجوزت المعتزلة بقاءه وهو مذهب الاوائل
وادعى ابو الحسين الضرورة في بقاء بعض الاعراض واستدل الخصم بانها باقية
في الزمان الاول فيجوز في الثاني والا لزم الانتقال من الامكان الى
الامتناع وهذه حجة ابطلناها في كتاب المناهج واستدلت الاشاعرة
بوجهين الاول انها لو بقيت لما عدمت لاستحالة استناد العدم
الى الذات والا لزم الانتقال من الامكان الى الامتناع والى طريان
(ان امتناع وجود ذلك العرض)
الضد لانه ليس احدهما بالاعدام لصاحبه اولى من العكس لا يقال
الطاري يعدم السابق لكونه متعلق السبب ولجواز ازدياده على
السابق ولاستحالة اجتماع الوجود والعدم لو عدم الطاري بخلاف
الباقي لانا نجيب عن الاول باستوائهما في الحاجة وعن الثاني بالمنع من
جواز جمع المثلين وعن الثالث بانه يلزم على تقدير ان نقول يوجد
الطاري ثم يعدم ونحن نقول انه يمتنع وجوده ولا الى الفاعل لاستحالة
استناد الاعدام الى الفاعل لانه ان لم يفعل شيئا فلا اعدام وان فعل

كان وجوديا فيكون ضدا ولا الى انتفاء شرط لان شرطه العرض الجوهر وهو باق
والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الوجهين اما الاول
فلتوقفها على كون البقاء عرضا وامتناع قيام العرض بالعرض واما الثاني
فلجواز استناد العدم الى ذاته كما هو قولكم في الزمان الثاني او الى زوال
الشرط وهو ان يكون الاعراض الباقية مشروطا باعراض لا تبقى فعند
انقطاعها يفنى الباقي او الى الفاعل وقوله ان فعل كان وجوديا
قلنا لان تاثيره في امر متجدد ليس هو ايجاد معدوم بل اعدام موجود فلم قلتم
ان الاول ممكن دون الثاني وان الممكن اذا حصل معه ترجيح احد الطرفين
وجب حصول الراجح وجودا كان او عدما وقوله شرط العرض الجوهر
فقط ممنوع فان الجوهر قابل ويجوز توقف العرض على غيره **الفصل الثالث**
في احكام الجواهر والاعراض وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في حدوث
الاجسام **قال** القول في احكامها **مسئلة** الاجسام حادثة لانها اذا
اختصت بجهة فهي اما للنفس ويلزم منه عدم الانتقال او لغيره وهو اما
موجب او مختار والمختار قولنا والموجب يبطل ببطلان التسلسل
ولانها لا تخلو عن الاعراض الحادثة لعدمها المعلوم والقديم لا يعدم
لانه واجب الوجود اذ لو كان وجوده جائزا لكان اما بالمختار وتقدمه ايضا
قديما او بالموجب ويلزم منه استمرار الوجود فالمقصود ايضا حاصل
اقول هذه المسئلة من اعظم المسائل في هذا العلم ومدار مسائله

كلها عليها وهي المعركة العظمى بين المسلمين وخصومهم **واعلم** ان الناس
اختلفوا في ذلك اختلافا عظيما وضبط اقوالهم ان العالم اما محدث الذات
والصفات وهو قول المسلمين كافة والنصارى واليهود والمجوس واما
ان يكون قديم الذات والصفات وهو قول ارسطو وتابعيه فرفوريوس
وثامسطيوس وابي نصر وابي علي بن سينا فانهم جعلوا السموات قديمة
بذاتها وصفاتها الا الحركات والاوضاع فانها قديمة بنوعها بمعنى
ان كل حادث مسبوق بمثله الى ما لا يتناهى واما ان يكون قديم الذات
محدث الصفات وهو مذهب انكثاغورس وفيثاغورس وسقراط
والثنوية ولهم اختلافات كثيرة لا تليق بهذا المختصر واما ان يكون محدث
الذات قديم الصفات وذلك مما لم يقل به احد لاستحالته وتوقف
جالينوس في الجميع والدليل على الحدوث وجهان الاول ان الاجسام
لا بد لها من جهات واحياز يختص كل جسم بحيز وجهة بالضرورة والا
لكان الجسم حاصلا لا في حيز وجهة وهو باطل قطعا او يكون حاصلا في
كل الجهات وهو باطل ايضا بالضرورة واذا ثبت ذلك فنقول اختصاص
الجسم بذلك الحيز اما ان يكون لذات الجسم او لغيره والاول باطل
والا لزم امتناع انتقاله عن تلك الجهة وهو باطل بالضرورة لانا نشاهد حركة الاجسام
الفلكية والعنصرية وان كان لغيره فاما ان يكون قادرا مختارا وهو المطلوب
لان بحث المتكلمين عن حدوث الاجسام ليس مقصودا لذاته بل لاثبات

ذاته وصفاته واما ان يكون موجبا ويلزم التسلسل اما اولا فلانه ان وجب
فيلزم عدم الانتقال والتغير وهو باطل لما قلناه في امتناع الاستناد
الى الذات واما جائز فيفتقر الى مؤثر اما مختار وهو المطلوب او موجب
ويعود البحث واما ثانيا فلان ذلك الموجب ان كان مجردا فتساوي
اثره في الاجسام فلا تخصيص للبعض بجهة دون اخرى وان كان
مقارنا افتقر الجسم في الاتصاف به الى امر اما مختار وهو المطلوب
او موجب اما مجرد او مقارن ويتسلسل لكن التسلسل باطل على ما ياتي
وهذا دليل حسن اخذه المصنف من المتثبتين الا ان بعض مقدماته كانت
فاسدة والمصنف اصلحه حتى صار هكذا الوجه الثاني ان الاجسام لا تخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو المذهب عند المتكلمين
وهو مبني على اربع دعاو اثبات الحوادث وامتناع خلو الاجسام
عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها وحدوث كل ما لا ينفك عن مثل
هذه فالمقدمة الاولى قد اشتملت على الدعاوي الثلث المتقدمة
اما اثبات المقدمة الاولى فلانا نعلم ان الجسم ينتقل من الحركة الى
السكون وبالعكس ويتبدل عليه احدى الحالتين بالاخرى وكذا
في الاجتماع والافتراق ولا يجوز ان يكون المرجع لهذه الى ذات
الجسم لبقائه ولا الى العدم اما اولا فلانها محسوسة والعدم لا يكون
واما ثانيا فلان الحركة مثلا يتبدل بالسكون ويرتفع به وذلك يقتضي

ثبوت احدها وايا ما كان الاخر مثله لتساويهما فى الماهية وافتراقها
فى الاخر بعوارض واما ثالثا فلانها ليست اعداما مطلقة بالضرورة
ولا اعدام ملكات والا لوجب ان يتصور ملكاتها بل يكون تصور
ملكاتها سابقا على تصورها ونحن لا نعقل شيئا يكون نسبته
اليها نسبة الملكة الى العدم فلابد من امور زائدة على الجسم هي الاكوان
فان قيل هذا بناء على ثبوت الجوهر فى المكان وهو فرع على المكان
وهو ليس بثبوتي لانه اما جوهر او عرض والاول مح لانه ان كان
مجردا استحال حلول المقارن فيه وان كان مقارنا لزم التداخل
الان يعنى بذلك المماسة وهو مسلم ولان كل متحيز له مكان ويلزم
التسلسل لا دفعة واحدة وان كان عرضا لزم الدور واذا لم يكن
ثبوتيا استحال حلول الجوهر فيه لانه لا يعقل حصول الجوهر فى المعدوم
سلمنا لكن التبدل لا يقتضى الثبوت لانه تعالى قد كان عالما بان
العالم سيوجد ثم بعد وجوده يتبدل تعلقه بالوجود ولانه لم يكن
فاعلا ثم صار فاعلا وليست صفة ثبوتية والا تسلسل والجواب
عن الاول انه لم لا يكون المكان جوهرا كما ذهب اليه افلاطون
وذلك ان الجوهر منقسم الى مقاوم للداخل عليه مانع له وهو الذي
يمتنع فيه التداخل والى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان
وهو البعد والجوهر فى المكان سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون عرضا
وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى والدور يلزم
لو قلنا المكان يفتقر الى المتمكن اما اذا قلنا يفتقر الى غيره فلا دور واذا
لم يكن ثبوتيا لم يكن حصول الجوهر فيه حصوله فى المعدوم بمعنى انه فى العدم
وعن الثانى ان التبدل فى الاضافات كلها هكذا قال بعض المتاخرين
وليس بجيد لانا نقول التبدل هنا قد وجد فان اقتضى ثبوت المتبدل
فيه لزم المحذور والا انجر النقض والصواب ان يقال ليس مطلق التبدل
يقتضى ثبوت شئ من المتبدل فيه بل التبدل الذي يستحيل خلو الماهية
عنها من حيث هي هي ولو منع التبدل فى العلم وانتفاء الفاعلية على ما
ياتى البحث فيها كان وجها وهذا الدليل يظهر كون كل فرد من افراد
الحركات وغيرها حادثا اذ تبدلها يقتضى انعدام افرادها والقديم
لا يعدم لانه اما ان يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه واما ممكن
الوجود لذاته فيستند الى فاعل اما مختار وهو مح لان المختار انما يفعل
بواسطة القصد وهو لا يتوجه الى الموجود فلا يجوز ان يكون فعل المختار
قديما او موجب فيدوم لا يقال يمنع الحديث استحالة عدم القديم فان الله
تعالى كان قادرا على ايجاد زيد ابتداء فاذا اوجده زالت تلك القدرة
الازلية وقد كان عالما بانه سيوجد فبعد ذلك الوجود زال ذلك العلم
مع قدم القدرة والعلم لانا نقول ان تلك اضافات لا تحقق لها فى الخارج
فزوالها لا يقتضى جواز عدم القديم واما المقدمة الثانية وهى ان الجسم

اللازم عكس ان يلزم الفعل المانع ورد الذهن الى الكل على الخلاء هـ

لا ينفك عنها فتغيّر من البين لان كل جسم فى مكان فان كان لابثا فيه فهو
الساكن والا فهو المتحرك لا يق الجسم الاول ما خلقه الله تعـ ليس بمتحرك
ولا ساكن فبطل الحصر لانا نقول كلامنا فى الجسم الباقى لا فى الحادث سلمنا
لكن هذا المنع يعود بالابطال على الخصم وهو مساعد لنا واما المقدمة الثالثة
وهى الطامة العظمى فقد استدل المتكلمون عليها بوجوه احدها ان كل واحد
من هذه الحركات حادث فالكل كذلك اعترض عليهم بعض المحققين بان
حكم الكل قد يخالف حكم الافراد الثانى انها يزيد وينقص وما لا يتناهى
ليس كذلك فلها بداية فالكل حادث اعترض عليهم بالنقض فى المقدمة الثانية
لمعلومات الله تعـ ومقدوراته الثالث التطبيق وهو انا نطبق الحركة المبتدئة
من الان الى الازل ومن زمان الطوفان اليه فيظهر التفاوت فى المبدأ
لاتحاد الطرفين عندنا فرضا واعترض عليهم بان التطبيق هنا لا يفرض الا
فى الوهم بشرط ارتسام المتطابقتين فيه وذلك مح فى ما لا يتناهى فاذن
هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا فى الوهم ولا فى الوجود وايضا
الزيادة والنقصان انما فرض فى الطرف المتناهى لا فى الطرف الذى وقع
النزاع فى تناهيه فوضعه غير مؤثر فيه ثم احتج على هذا المطلب بان كل حادث
موصوف بكونه سابقا على ما بعده لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الان تارة من حيث كل
واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق

المتباينان متطابقتين فى الوجود ولا يحتاج فى تطابقهما الى توهم تطبيق و
مع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع
فيه فاذن اللواحق متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فيكون متناهية ايضا ولما تبين امتناع
وجود حوادث لا اول لها فى جانب الماضى وتبين منه امتناع وجود
حوادث لها اول ينتهى اليه وهو سكون ازلى فقد تبين امتناع وجود
ما لا يخلو الاجسام عنها فى الازل وتبين منه امتناع وجود الجسم فى الازل
واعلم ان الاعتراض الاول غير صواب لان حكم الاجزاء وان كان قد يخالف
حكم الجملة لكن لا يجب بل قد يتفق احكامها وهيهنا الكل والجزء من المواضع
التى ادعى المتكلمون وجوب الاتفاق فيها وذلك لان الكل قد يراد به
الكل النوعى وقد يراد به الكل المجموعى وقد يراد به كل واحد والثالث غير مراد
هيهنا فتعين احد الاولين لكن ايهما فرض كان حدوث كل فرد مستلزما
لحدوثه لامتناع وجود النوع خارجا منفكا عن شخص ووجود الكل بدون
جزءه واما الاعتراض الثانى فقد اجاب المتكلمون عنه بالفرق فان معلومات
الله تعـ ومقدوراته ليست امورا ثابتة بل معناه ان الله تعـ لا يوجد فعلا
الا وهو قادر على غيره وعالم به وعن الثالث ان الحاكم بالتطبيق ليس الوهم
بل العقل الذى يعقل الامور الذهنية التى لا تتناهى ثم ما ادرى كيف منع
من التطبيق الذى هو عبارة عن مقابلة كل جزء بنظيره ومناسبته مع ان

مبنى برهانه على ذلك اذ اعتبار السابقية واللاحقية لكل جزء انما هو بالقياس
الى اخر وذلك يتوقف على استحضار الجميع فان اسند عموه هنا الى العقل
فلم لا نقول بمثله وقوله ان الزيادة والنقصان انما فرضنا في الطرف المتناهي
مسلم لكنهما بعد التفاوت بينهما فرضا نفرض تطابقهما ثم ان هذا البرهان استعمله
الاوائل في تناهي الاجسام والفرق بان تلك امور وجودية بخلاف الاشياء
التي نقع التطبيق فيها هنا فلا يحتاج في تلك الى حكم الوهم بل لانه لا بد من اعتبار
عقلي او وهمي يحكم بالتطبيق في تلك الامور الوجودية واما المقدمة الرابعة
فضرورية **المسئلة الثانية** في ابطال التسلسل **قال** وبطلان التسلسل
لفرض نقصان جملة فاما ان لا يؤثر او يؤثر وكلاهما محالان ولان ما لا يتناهي
لا ينقضي بالافراد ولان حركات بعض الافلاك اكثر من بعض وقبول
التفاوت في مثل هذا قح ومعلومات القديم ومقدوراته ليست اعدادا
متحققة لا نهاية لها بل المعلوم الصلاحية **اقول** لما كان الدليل الذي
ذكرناه مبنيا على وجود النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها ذكر ما يبطله
التسم ليتم الدليل **واعلم** ان المراد من التسلسل هو تتالي امور بينها ارتباط
لا الى نهاية والاوائل شرطوا في ابطاله امرين الاجتماع في الوجود والترتيب
الوضعي كالاجسام او الطبيعي كالعلل والمعلولات والمتكلمون لم يشترطوا
ذلك والمصنف استدل على ابطاله مطلقا بوجوه احدها التطبيق وهو ان نفرض
جملة لا تتناهي من الان الى الازل واخرى من زمان الطوفان المبير ثم نطبق

احدى الجملتين بالاخرى ويعود البحث المذكور في المسئلة السابقة وقوله
وكلاهما محالان اي التاثير وعدمه اما عدم التاثير فبالضرورة فانا نعلم ان
الشيء ليس مع غيره كهو لا مع غيره واما التاثير فلوجوب تناهي الجملتين
ضرورة انتقاص الناقص من الطرف الاخر فتناهي الاخرى وثانيهما
ان الحركات لو كانت غير متناهية لكانت حركة اليوم موقوفة على انقضاء
ما لا يتناهى وانقضاء ما لا يتناهى بالافراد مح اي كل فرد عقيب اخر
والموقوف على المستحيل يكون مستحيلا وثالثها ان حركات زحل اقل
من حركات الشمس وهي اقل من حركات القمر وكل ما نقص عن غيره فهو متناه
لا يق ينتقض هذا بمعلومات الله تع ومقدوراته فانها غير متناهيين واحدهما
اقل من الاخر فتثبت الحكم لانا نقول مبنى قولنا انه لا يتناهى مقدوراته
ومعلوماته ان ما من فعل يوجد الا وهو عالم به وقادر عليه والدليل
على ابطال التسلسل على طريقة الاوائل ان تلك الامور ممكنة بالضرورة
فلا بد لها من مؤثر ليس ذات المجموع والا لكان الشيء مؤثرا في نفسه ولا كل
واحد لانه لا يجب المجموع ولا البعض كذلك ايضا ولانه لا يؤثر في نفسه
ولا في علله فلا بد من شيء خارج عن الممكنات فتثبت المطلوب وهو وجود
مبدء اول لا يسبقه غيره والتطبيق اعترض بعض المحققين فقال هذا الدليل
انما تم بمجموع الامور غير المتناهية مؤثرا بسبب احتياج المجموع الى احاده
وانما يجب من ذلك ان للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الاحاد واذا لم يكن

كل واحد من تلك الاحاد علة لنفسه ولا لعلله يلزم ان لا يكون علة بانفراده
للمجموع ولا يلزم ان لا يكون هو في ساير الاحاد علة بل الحق ذلك وح يكون
علل المجموع داخلة فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون علة المجموع خارجة عنه
فلا يتم مطلوبه في قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك
المجموع نظر لانه ان اراد به لم يكن علة تامة كان صحيحا وان اراد انه لا يكون
جزء من علة لم يكن صحيحا لانا ان فرضنا مجموعا مؤلفا من واجب وممكن
هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لنفسه ولا لعلته
ومع ذلك يكون كل واحد منها جزءا من علة المجموع فلا يكون لذلك المجموع
علة خارجة عنه واقول الافراد اذا اجتمعت فقد يحصل لها مع الاجتماع
صورة اخرى او هيئة وقد لا يحصل ما يزيد على الافراد والجملة التي اخذناها
نحن هيهنا بمعنى التي هي نفس احادها فلو اثرت الاحاد فيها لزم ان يكون
الشيء مؤثرا في نفسه ثم نقول الممكنات كلها قد اشتركت في امر هو امتناع
وجودها بالنظر اليها بل لا بد لها من مؤثر خارج عنها والا يثاركها
في امتناع الوجود فكيف الوجود فيكون واجبا قال الشيخ في الالهيات
الممكنات كلها متناهية او غير متناهية اشتركت في كونها وسايط الا (المعـ)
الاخيرة منه طرف فلا بد من طرف اخر هو الواجب **المسئلة الثالثة**
في شبه الخصوم والرد عليهم **قال** د حجة الخصم ان حدوث العالم بعد ان
لم يحدث يفتقر الى المخصص ويلزم المذهب ولان الامكان متحقق ازلا

فلا بد من محل فهو جواد فكيف يكون بدءا عاطلا عن الجود وهذا كله يدفع
ان فرض قدم الحادث محال فلا مخصص سواه وعليه يخرج السنه **اقول**
لما استدل على مطلوبه شرع في الشبه التي اوردها الاوائل على نقيض
مطلوبه وبين وجه الانفصال عنها وقد ذكرها هنا ثلث شبه **الشبهة**
الاولى وهي اقويها وتقريرها ان المؤثر التام في ايجاد العالم اما ان يكون
قديما او حادثا فان كان قديما لزم وجود اثره معه والا لكان تخصيص
بعض الاوقات بالحدوث منه ان لم يفتقر الى مخصص لزم رجحان احد طرفي
الممكن على الاخر لا لمرجح وهو مح وان افتقر لم يكن المؤثر التام ازليا هف
ولانا ننقل الكلام الى ذلك المخصص ويلزم التسلسل وان كان حادثا
افتقر الى محدث بالضرورة فان كان مؤثره التام ازليا لزم ايجاده ازلا هف
وان كان حادثا لزم التسلسل ايضا وهو اقوى المطر هذه اقوى شبه
القوم **الشبهة الثانية** قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان يفتقر الى محل
ثابت ازلي وهذا مفتقر الى مقدمات الاولى سبق الامكان وذلك ظ
لانه قبل حدوثه ليس بواجب والا لوجد قبل وجوده ولا بممتنع والا لا محال
وجوده دائما فيثبت الامكان المقدمة الثانية انه يفتقر الى محل وذلك
لان الامكان نسبة بين الوجود والماهية فهو مغاير لهما فليس بجوهر
فكان عرضا محتاجا الى محل المقدمة الثالثة ان ذلك المحل يكون ثبوتيا
لان الامكان ثبوتي وقد استدلوا عليه بانه نقيض لا امكان وهو

عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا وهو مغاير لصحة اقتدار القادر عليه لانا

ندلل بالمقدمة الرابعة ان ذلك المحل يكون ازليا لانه لو كان حادثا

والا نائين والطريقين على الاخر لا لمرجح وايضا يجوز ان يكون المخصص هو

الارادة الازلية او العلم بايقاعه في وقت وقوعه او المصلحة وايضا فطلب

معقول لا منظور اليها لانه في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو
عقل ممكن الوجود وهكذا الحال الامكان هو كالة للعاقل بها يعرف حال
الممكن فان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا
او غير موجود او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظر في امكانه او
وجوده او وجوبه لم يكن بذلك الاعتبار امكان الشيء فان كان في محل
هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته واذا تقرر هذا فالامكان
من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او ممكنا واذا وصف بشيء
من ذلك لا يكون ح امكانا بل يكون له امكان اخر وفي هذا اعتراف
بكون الامكان امرا عقليا واعتبارا ذهنيا لا تحقق له عينا وهو المط
فلا يلزم قدم الهيولى وعن الثاني بان الامكان صفة للمتصور المستند
الى الوجود الخارجي فالشيء حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا
بالامكان وعن الثالث ان ذلك الغير محل للممكن واذا حل فيه الموصوف
كان حلول امكانه فيه اولى وعن الرابع ان امكان الهيولى بحسب
ماهيتها وهو امر عقلي يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها والذي
نسميه هو الاستعداد وهو استعداد وجود شيء فيكون موجودا قبل
وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محل لانه عرض من انواع الكيف واعلم
ان الجوابين الاولين فيهما اعتراف بكون الامكان فلا يستدعي محلا
في الخارج وفيه ابطال الدليل الذي اجاب عن الاعتراض عليه وجوابه

[illegible]

عن الثالث ضعيف لان حلول الشيء في غيره لا يقتضي ثبوت الامكان الراجع
الى الماهية اما الاستعداد الذي يستدعيه فلا فان قالوا ان كل حادث فلا بد ان يسبقه
استعداد موضوع يوجد فيه كان هو نفس النزاع **المسئلة الرابعة**
في ان العالم لا يجب ان يكون ابديا **قال مسئلة** العالم لا يجب كونه
ابديا لان قبول الماهية للعدم من لوازمها فكيف يكون ابديا وشبهة
الخصم ناشئة من كيفية الاعدام لان عدم الشيء اما بعدم او بضد او
انتفاء شرط وفي الانتفاء ما يجري اولا والضد يلزم الدور والمعدم لا يفعل
النفي ولا بد من الوجود وهو الضد وهذه شبهة باطلة بالواحد منا ويلزم
الضد والعلة غير محوجة الى المعلول **اقول** اتفق العقلاء على امكان
عدم العالم نظرا الى ذاته الا من خالف من قدماء الاوائل القائلين بكونه
واجبا لذاته وكلامهم قد بان بطلانه ثم اختلفوا فذهب المسلمون الا الكرامية
والجاحظ الى ان العالم ليس واجبا بغيره ايضا على الدوام بل يمكن عدمه
نظرا الى الغير وقالت الاوائل والكرامية انه يمتنع عدمه نظرا الى علته ثم اختلف
القائلون بجواز عدمه هل هو معلوم عقلا او سمعا قال ابو علي الجبائي
والاشاعرة بالاول وقال ابو هاشم بالثاني ثم اختلفوا ايضا في
كيفية الاعدام فقالت الاشاعرة انما يفنى بان الله تعالى لا يخلق الاعراض
التي تحتاج الجواهر اليها في وجودها وقال ابو بكر الباقلاني ان تلك الاعراض
هي الاكوان وقال في موضع اخر ان الفاعل المختار يفنيه بلا واسطة

وبمثله قال محمود الخياط وقال ان الجوهر يحتاج من كل جنس من اجناس
الاعراض الى نوع فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال ابو الهذيل
كما انه قال وبمثله قال امام الحرمين وقال الكعبي ان لم يخلق البقاء وهو
عرض فيفنى جميع الجواهر الا ان ابا هاشم جعل الفناء واحدا وابا علي جعل
لكل جوهر فناء وذلك الفناء يفنى لذاته فهذه هي المذاهب المشهورة واستدل
المص على مطلوبه بان العالم محدث فقد كانت ماهيته متصفة بالعدم
ثم اتصفت بالوجود فتكون قابلة لها وذلك من لوازم تلك الماهية والا
كان عارضا فيفتقر الماهية في قبوله الى قبول اخر ويتسلسل واذا
كان من لوازمها استحال وجوب البقاء على تلك الماهية واعلم ان
هذا الدليل صحيح يمكن الرد به على قدماء الاوائل اما على القائلين بالوجوب
مستند الى الغير فلا لان العالم حال وجوده مستند الى الغير فيكون
واجبا والا لما وجد واذا كان واجبا به حالة الحدوث جاز ان يدوم
ذلك الوجوب بدوام المؤثر فاذا ليس طريق الرد هذا بل ان يقال
ان المؤثر قادر مختار والعالم من حيث الماهية قابل للعدم فيكون قابلا له
باعتبار ماهيته وفاعله واستحالة العدم عليه بالنظر الى الغير انما يكون
اذا كان المؤثر موجبا او يستند في هذا الى السمع احتج الاوائل
بان المؤثر موجب فيدوم وبان كل قابل للعدم له هيولى فلو صح العدم
عليها لتسلسل وبان العدم بعد الوجوب يستلزم ثبوت بعدية لا يحصر

برهان عارض لحركة قائمة بالجسم فيلزم ثبوت العالم على حال عدمه واحتجت
الكرامية بان عدم العالم لا يمكن استناده الى ذاته والا لكان ممتنعا
ولا الى الغير لان ذلك الغير اما وجودي او عدمي والاول اما مختار
او موجب لا جائز ان يستند الى العدمي لانه انما يكون انتفاء شرط
او انتفاء علة والا لم يكن له مدخل في تاثير الاعدام لكن ذلك باطل
لان شرط الوجود وعلته موجودان فيكون الكلام في كيفية عدمه
كالكلام في العالم وايضا شرط الجوهر هو العرض فيكون محتاجا اليه لكن
العرض محتاج الى الجوهر فيلزم الدور ولا جائز ان يستند الى الموجب
لانه ليس الا طريان الضد لكنه مح والا لزم الدور لان حدوث الضد
يتوقف على انتفاء الاول فلو علل انتفاء الاول به دار ولان التضاد حاصل
من الجانبين وليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفيا
معا او يوجدا معا لكن انتفاؤهما مح لان العلة في نفي كل واحد منهما
وجود الاخر فلو انتفيا معا لوجدا معا ووجودهما مح والا لزم اجتماع
الضدين لا يقال الحادث اولى لانه متعلق السبب فيكون اقوى
ولانه حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم فيه وهو محال
ولانه جاز ان يكون اكثر عددا لانا نجيب عن الاول بان الباقي متعلق
السبب ايضا لامكانه وعن الثاني ان المح يلزم لو قلنا انه يوجد الحادث
ثم يعدم ونحن نقول ان الباقي يمنع الحادث من الطريان وعن الثالث
ان اجتماع المثال الا امثال مح ولا يجوز ان يعدم بالفاعل لان الاعدام

ان كان وجوديا لم يكن ذلك الوجود غير علم العالم والا لكان الوجود غيرها العدم
اقصى ما فى الباب انه وجود فيرجع الى طريان الضد وان لم يكن وجوديا
كان عدما محضا فيستحيل استناده الى المؤثر لانه لا فرق فى العقل بين
ان يق لم يفعل وبين ان يق فعل النفى والا لوقع التمايز فى العدمات فتكون
ثبوتية والجواب عن الاولين ما ياتى من كون الفاعل قادرا او ما تقدم من
كون الامكان عدميا وعن الثالث ان القبلية والبعدية من الصفات الاعتبارية
لا يجب وجود معروضها كالامكان والامتناع ولانها يلحقان الزمان فيلزم التسلسل
فيلزم التسلسل ولان العدم يوصف بها والبارى تعالى ولانهما لو كانا وجوديين
لافتقرا الى قبلية وبعدية اخرى ويتسلسل واجاب بعض المحققين عن الاول
بان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته ولما عداه بسببه فلا يتسلسل
وعن الثانى بانا نلتزم صحة اتصاف العدم بها لكن وجودها فى الذهن
يدل على وجود معروضها فى الخارج وعن الثالث ان العقل اذا اعتبرهما قبلية
وبعدية حصلتا لها لكن ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار والاول ضعيف
لانه اذا عقل فى بعض الموجودات حصول السبق والتاخر من غير زمان
فلم لا يعقل فى العدم والوجود وكيف يصح ان يق انهما يلحقان الزمان لذاته
واجزاء الزمان متساوية بل هى امور فرضية لا وجود لها الا بالفرض واتصاف
بعضها بالتقدم دون بعض يقتضى وجودها فلا فيلزم التسلسل الى الاثنات والثانى
ضعيف لان المقتضى لثبوت المعروض فى الخارج اما ثبوتها فى الذهن وهو منقوض
بالامتناع والامكان واما كون الذهن يلحقها بالغير وهو باطل لان الذهن

يلحقها

يلحقها بالغير وهو ممنوع لكن الذهن يلحقها بالعدميات والثالث كون تسليم
كونهما عقليين لا يدل على وجود معروضها فى الخارج اذ المعروض هنا
القبليات والبعديات الذهنية وعن الرابع انها شبهة باطلة بالواحد منا
واعلم انه قد نقل عن الكرامية ان الواحد منا اذا مات يعدم فلهذا نقض
الشيخ عليهم بذلك واجاب الشيخ ابو اسحق بوجه اخر وهو انه يعدم
بطريان الضد والمعدم غير لازم لان انتفاء الاول بحدوث الثانى وليس
حدوث الثانى محتاجا الى الاول وان كان لا ينفك عنه كما ان العلة لا تنفك
عن المعلول وهى غير محتاجة اليه وحصول الرجحان من غير مرجح ليس بلازم لجواز
ان يكون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف وجه قوته وايضا فان الباقى حافظ
للوجود الحاصل والحادث معط للوجود والمعطى اقوى من الحافظ فيترجح الحادث
سلمنا لكن لم لا يعدم بالفاعل وما ذكروه غير لازم لان قولنا لم يفعل حكم
بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شئ عن الفاعل وقولنا فعل العدم
حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن علة فالتمايز واقع بالضرورة
ولا استبعاد فى التمايز بين العدميين بانتسابهما الى وجوديين اذ بانتساب
احدهما بخصوصه دون الاخر ايضا فما ذكروه يقتضى ان لا يتجدد عدم اصلا
لانا نقول المتجدد ان كان وجوديا لم يكن عدميا وان كان عدميا فهو مح
لانه لا فرق بين قولنا لم يتجدد فكذا اما قلتموه قال بعض المحققين انه ليس
بمحل شك بل هو زيادة شك وتاكيد لقول من يقول الاعدام غير ملكه

يعنى بين قولنا تجدد العدم ... [illegible]

الا بطريان العدم وانتفاء الشرط وهو مذهب اكثر المتكلمين وفيه نظر لان
الجواب بالمعارضة انما هو بانسحاب كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة فيكون
باطلا وليس فيه زيادة شك بل هو ابطال كلام الخصم مسلما لكن يجوز ان يعدم
بانتفاء الشرط والايراد غير لازم لان دعوى ان الشرط لا يكون الاعراض خالية
عن الجوهر لجواز ان يكون لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا او نقول الجوهر
مشروط بعرض لا يبقى فاذا لم يفعله الله تعالى انتفى الجوهر والعرض متلازمين
وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الاخر كالمضافين فاذا لم يوجد احد المتلازمين
انتفى الاخر قال بعض المحققين هؤلاء الكرامية يقولون ببقاء الاعراض
فلا يرد عليهم ما ذكرتموه والتلازم من غير الحاجة ممنوع والتمثيل بالمضافين
غير صحيح لان اضافة كل واحد منهما محتاجة الى ذات الاخر ثم اجاب عن الدور
بانه انما يلزم لو كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس
كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين
يحتاج الى جسم معين بعينه فلا يلزم الدور اقول قول الكرامية ببقاء الاعراض
ليس بمخرج للجواب عن الصحة لجواز بطلان قولهم بل الاولى ان يقال ان هذه المسئلة
تتوقف على استحالة البقاء على الاعراض فان ثبت صح الجواب والا فلا والجواب
عن الاضافتين ضعيف لان حاجة الاضافة الى معروض الاخرى لا يقتضي
حاجتها اليها مع التلازم وجوابه على دفع الدور جيد **المقصد الرابع** في الموجودات
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في ان الوجود نفس الماهية **قال** القول في الموجودات

وجود ال

وجود الشيء نفس ذاته ولزم التسلسل ووجب قيام الموجود بالمعدوم وكلاهما
محال **اقول** اختلف الناس في ذلك فذهب البصريون من المعتزلة المثبتون
من الاشاعرة الى ان وجود الممكنات زائد عليها مشترك بينها وقال
ابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري وجماعة من المتكلمين ان وجود
كل شيء نفس حقيقته وقد اختار المصنف هذا المذهب وقالت الاوائل
ان الوجود مقول بالتشكيك على الموجودات وهو زائد عليها ولكل موجود
وجود خاص ففي الممكنات ذلك الوجود الخاص زائد وفي الواجب هو نفس
الماهية واستدل المصنف بوجهين الاول ان الوجود لو كان زائدا على
الماهية لم يكن عدما محضا لاستحالة ان يكون الشيء عين نقيضه بل يكون
ثبوتيا فيكون ثبوته زائدا عليه ضرورة مشاركته لغيره من الثابتات في الثبوت
وتخصيصه بامر زائد والمشترك غير المختص فيلزم ان يكون لذلك الوجود
وجود اخر ويتسلسل **الثاني** ان الوجود لو كان وصفا ثبوتيا قائما بالماهية
لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو الوجود بالمحل المعدوم لاستحالة ان يكون
تلك الماهية موجودة والا لزم اشتراط الشيء بنفسه او كون الماهية
موجودة مرتين والكل محال وايضا لو كان الوجود زائدا لم يكن الموجود الواحد
واحدا بل موجودين كل منهما موجود ويلزم ثبوت ما لا يتناهى احتج الاولون
بانا نفرق بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولان الوجود
لو كان نفس الماهية لم يتحقق الامكان الخبري فلا يتحقق التأثير ولانا نعقل الماهية

ونشك في وجودها ولان تصور الوجود بديهي بخلاف الماهية ولان الوجود
مشترك يكون مقابله واحداً فلو لم يكن مشتركاً لزم عدم الانحصار في النقيضين
ولتقسيمه الى الواجب والممكن ولزوال اعتقاد الخصوصيات وثبات اعتقاده
فيكون زائداً والا لتسلسلت العلل والمعلولات وكان الجنس داخلاً في طبيعة
الفصل والتحقيق عندي في هذا الباب ان الوجود زائد في المفهوم لا في الخارج
وليس الوجود حالاً في الماهية حلول السواد في الجسم وانما يكون الماهية محلاً
له من حيث هي هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم ولا باعتبار عدمهما
وتلك ذهنية وبهذا التحقيق يزول جميع الاشكالات الواردة من الجانبين
المسئلة الثانية في ان المعدوم ليس بشيء قال والمعدوم غير ذات
في العدم والعلم المدعى والتميز حاصل في المستحيل الوجود وفيما يعدون على
انه غير مستحق وان كان ممكنا اقول ذهب اكثر المعتزلة كابي يعقوب وابي علي
وابنه وابي الحسين الخياط والبلخي وابي عبد الله وابن عياش وعبد الجبار ان
المعدومات الممكنة قبل اتصافها بالوجود ذوات وحقائق واعيان
خارجية والفاعل انما يؤثر في جعلها موجودة وانها متباينة باشخاصها وان
الثابت من كل نوع من تلك الاشخاص عدد غير متناه وانها متساوية في كونها
ذوات وان اختلافها بالصفات ثم اختلفوا فذهب جمهورهم الى اتصافها في العدم
موصوفة بصفات الاجناس كالجوهرية والسوادية الا ابن عياش فانه نفى
الصفات عنها وزعم البصري ان المعدوم بكونه معدوما صفة وانكره الكل

وزعم الخياط انها موصوفة بكونها اجساماً في العدم وانكره الباقون اما النفاة
من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعهم وابو الهذيل العلاف
فانهم قالوا ان المعدومات قبل وجودها نفي محض وعدم صرف والاوائل
زعموا ان الماهية غير الوجود وانه يجوز تعريها عن الخارجي وعن الذهني
وهل يجوز تعريها عنهما معاً منع المحققون منه واتفقوا على ان تلك الماهيات
لا واحدة ولا كثيرة من حيث هي هي بل هذه لواحق يلحقها العقل بها لنا على
انها نفي محض قبل الوجود ان الوجود نفس الماهية ولا يمكن اجتماع الوجود
والعدم فكذا الماهية معه وهذه الدلالة تمشي عند الشيخ ابي اسحق المص ره
اما عندنا فلا بل الذي نقول ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لكانت
قد اشتركت فيه وامتازت بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا نعني
بالوجود الا ذلك الثبوت والتحقق في الاعيان فتكون موجودة حال عدمها
وهو محال احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه معلوم
ومراد ومقدور وذلك يميزه عن غير المعلوم والمراد والمقدور واما الكبرى
فلان المعنى بكون المعدومات ماهيات متمايزة متميزة متحققة ونحن نعلم ان
امتياز هذه الماهية عن غيرها انما يكون بعد تحققها وايضاً الممكن متميز عن
الممتنع والامتناع لكونه عدماً ليس ثبوتياً فنقيضه وهو الامكان
ثبوتي فالممكن الموصوف ثابت والجواب ان ما ذكرتموه من العلم والتميز
حاصل في المستحيلات مع انها غير ثابتة وفي المركبات مع اعترافكم بكونها نفيا

محضا ان كانت ممكنة فى الاضافيات والوجود نفسه فانه متعود وليس بثابت
فى العدم وايضا لو كان متعلق القدرة والارادة ثابتا لزم تحصيل الحاصل
والابطال كلامهم وقد سلف ان الامكان ذهنى **المسئلة الثالثة** فى قسمة
الوجود الى القديم والمحدث **قال** والوجود اما ان يكون لا اول له وهو القديم
او يكون وهو الحادث **اقول** اعلم ان الوجود اما ان يكون مسبوقا بالعدم
او لا يكون والثانى هو القديم والاول هو المحدث ثم لما كان السبق على خمسة
معان سبق العلية والذات والرتبة والشرف والزمان وعلى سادس زاده
المتكلمون وهو تقديم امس على اليوم والاول والثالث والرابع لا يعقل هاهنا
فتعين الباقى للارادة فالسبق ان اخذ بالذات فهو الحدوث الذاتى وذلك
لان الممكن لا يستحق من ذاته الوجود بل من غيره وما بالذات اسبق
مما بالعرض فاللاكون اسبق على الكون بالذات ويقابله القديم الذاتى
وان اخذ بالزمان كان هو الحدوث الزمانى وهو الذى يسبق عدمه وجوده
بالزمان والزمان لا يصح ان يكون محدثا بهذا الاعتبار وان اخذ بالمعنى
الاخير وهو المصطلح عليه بين المتكلمين دون الاولين فالقديم يقابله
بالمعانى المذكورة **المسئلة الرابعة** فى ان القديم لا يستند الى المؤثر
قال القديم لا يستند الى الفاعل ان كان مختارا ويستند اليه ان كان
ان كان موجبا **اقول** الذى يجرى فى الكتب ان هذه المسئلة مما وقع
فيها الخلاف بين المسلمين والفلاسفة وليس كذلك لان المسلمين جوزوا

استناد

جوزوا استناد القديم الى قديم موجب لا يفعل بواسطة القصد واحالوا
استناده الى المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو لا يتجه الى
الوجود بل الى شئ قديم معدوم والفلاسفة سلموا هذين فلا منازعة بينهم
فى الحقيقة نعم المتكلمون لما ابطلوا الموجب لزم ان يكون حادثا وايضا منعوا
من كون القديم يسمى معلولا والاوائل جوزوه فالمنازعة لفظية قال بعض
المحققين هذا صلح من غير تراضى الخصمين لان المتكلمين لم يمنعوا القول
بالعلة والمعلول فان السيد المرتضى ره واصحابه زعموا ان العالمية والقادرية
والحيية والموجودية احوال كانت الذوات عليها فى الازل مع تعليلها بالحالة
للامستره زعمت الكلامية ان عالمية الله تع وقادريته قديمتان
مستندتان الى العلم والقدرة وهو مذهب اكثر الاشاعرة وزعم ابو الحسين
ان العالمية حالة معللة بالذات واما الفلاسفة فانهم لم ينفوا الاختيار
من الله تع واقول هذا ضعيف جدا لانا لم نقل ان المتكلمين نفوا العلة
والمعلول فى كل صورة بل نفوه فى العالم وانه غير مستند الى علة فلا يرد
تعليل ما ذكره بعلل والاختيار الذى اثبته الاوائل ليس هو الذى
اثبته المتكلمون بل الاختيار واقع عليهما بالاشتراك اللفظى **المسئلة الخامسة**
فى انقسام الموجود الى الواجب والممكن **قال** والموجود اما ان يكون
واجبا او ممكنا **اقول** هذه قسمة ضرورية لان الموجود اما ان يكون
مستغنيا عن الغير او لا يكون والاول الواجب والثانى الممكن واعلم ان

ان الممكن يقال على اربعة معان بالاشتراك اللفظي العام وهو الذي حكم
فيه برفع احد الضرورتين والخاص وهو الذي حكم فيه برفعهما معا والاخص
وهو الذي حكم فيه برفع الضروريات كلها الذاتية والمشروطة والوقتية والا
وهو الذي اعتبر فيه رفع الضرورة بالنظر الى الاستقبال ومرادنا في هذه القسمة
هو الخاص والمنفصلة حقيقية ولو اردنا العام لكان المنفصلة التي ذكرها الشيخ
ابو اسحق مانعة الخلو ولو اردنا الممكن الاخص او الاستقبالي لكانت مانعة
قيل هيهنا الوجوب مغاير للوجود لاشتراك الثاني دون الاول ولانا نقول
موجود واجب فيقيد فان لم يكن بينهما مغايرة لم يصح الانفكاك بينهما وهو باطل
لعدم تعقل انفكاك الوجود عن الوجوب وبالعكس لان الوجوب نعت
فلا يكون علة للوجود لان الوجوب عدمي لانا نقول انه تاكد الوجود ولان
اللاوجوب المحمول على العدمي عدمي فالوجوب ثبوتي اجاب بعض المحققين
بان الوجود لو اشترك بالتواطي لتساوت افراده بالاقتضاء وليس كذلك
وانما اشترك بالتشكيك فكان كاقتضاء نور الشمس لابصار الاعشى
بخلاف غيره من الانوار ولا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا لان
المعلول مستلزم لعلته وعلته لازمة له مع استحالة كون المعلول علة لعلته
والحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل
في العقل من استناد المتصورات الى الوجود الخارجي وفي انفسها معقولات
للعقل بشرط الاستناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون

علة للامور التي تستند اليها او معلولة لها كما ان تصور زيد ان كان معلولا
لمن يتصوره فلا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج
هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مستندا الى الوجود الخارجي حصل في عقله
معقول هو الوجوب واذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم من ان يكون نقيضا
للوجود فان السلبي هو سلب الشيء عن شيء وسلب الشيء عن وجوده
لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان كان الوجوب واللاوجوب نقيضين
بمعنى يقتسمان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا
على اللاوجوب فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا لانه
من الجائز ان يكون بعض ما هو وجوب عدميا ايضا فان الممكن العام
والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمي فلا يجب ان يكون
كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه
عدمي المسئلة الثانية في خواص الواجب لذاته قال خواص الواجب
لذاته ان لا يكون وجوده بغيره والا ينافي الحال فرض عدم الغير الاثر
عن الغير والا لكان محتاجا اليه والا يكون وجوده زائدا عليه والا لزم
الاستغناء او ينافي الوجوب والامكان او لزم تاثير المعدوم في الموجود
والكل محال والا يصح عدمه والا كان وجوده مفتقرا الى عدم موجب العدم
فينافي الفرضان اقول قد ذكر المصنف للواجب خواص الاولى انه
لا يجب بذاته وبغيره معا لان ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير وما بالغير

يرتفع بارتفاعه فيلزم اجتماع النقيضين حال فرض عدم الغير الثاني انه
انه لا يتركب عن غيره والا لكان محتاجا اليه ضرورة احتياج المركب الى
مفرداته واجزائه فيكون ممكنا مع فرض وجوبه وان كان يكون واجبا بذاته
وبغيره معا هف الثالث ان وجوده نفس ماهيته وهو قول الاوائل ومذهب
ابي الحسين البصري وابي الحسن الاشعري خلافا لاكثر المتكلمين والدليل
على ذلك انه لو كان زائدا فاما ان يكون محتاجا الى الماهية او مستغنيا
والثاني باطل بالضرورة لانه لا يعقل استغناء الصفة عن المحل والاول
يقتضي ان يكون ذلك الوجود ممكنا وهو مح وهذا كاف الا ان المص ره
قسم القسم الثاني الى امرين زيادة في الايضاح وهو انه لما كان الوجود
ممكنا فلا بد له من مؤثر فاما ان يكون المؤثر شيئا غير الماهية وهو مح لانه
يلزم منه احتياج واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو مح او نفس الماهية
فان اثرت وهي موجودة لزم التسلسل فيكون الماهية موجودة مرتين وان
اثرت وهي معدومة لزم تاثير المعدوم في الوجود وهو مح قيل عليه الاول مؤثر
من حيث هي هي كالقابلية ولان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة ولان الوجود
ان اقتضى التجرد اطرد فالممكنات ليست موجودة او وجودها نفس ماهيتها
وان اقتضى عدمه فهو المط وان لم يقتض شيئا لزم افتقار واجب الوجود
في تجرده الى علة منفصلة واجاب بعض المحققين عن الاول بان المؤثر
في الوجود لا يعقل ان يكون عدميا والماهية من حيث هي هي انما تكون

موجودة

موجودة في الذهن معدومة في الخارج فلا يكون ح مؤثرا بخلاف القابل الذي
ليس معدا للتاثير وعن الثاني بان الوجود الخاص به غير معلوم والوجود العام
المقول بالتشكيك زائد في المعقول وعن الثالث بان المقول بالتشكيك
على اشياء اذا اقتضى شيئا لا يجب اطراد تاثيره كالضوء الحاصل من الشمس
المقتضي لابصار الاعشى بخلاف غيره من الانوار والاعتراض انه لا يصح على
وهذه قضية بديهية لان الواجب لذاته لا يكون ممكنا واستدل المص ره
عليها ببرهان غير واضح وهو انه لو جاز عدمه لكان لعلة يجب معها فيكون
وجوده متوقفا على عدم تلك العلة فيكون ممكنا وقد فرضناه واجبا هذا
خلف وليس بجيد لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله
لامتناع العدم بتوقف وجوده على عدم سبب العدم تعليل ما ثبت للشيء
لذاته بعلة غير ذاته المسئلة الثانية في خواص الممكن لذاته قال خواص
الممكن لذاته ان لا يوجد احد طرفيه الا بامر منفصل والا لا يكون احد الطرفين
اولى به والحاجة الى المؤثر من الامكان لا من الحدوث اقول لما ذكر
خواص الواجب شرع في خواص الممكن وقد ذكر هنا ثلثا الاولى انه لا يوجد
احد طرفيه اما الوجود او العدم الا بعلة خارجة عن ذاته منفصلة عنه لانه
لولا ذلك لزم احد الامرين اما استغناؤه وهو باطل بالضرورة او افتقاره
الى علة هي ذاته وهو مح لان العلة متقدمة فلو كان الشيء علة في نفسه
لزم تقدمه على نفسه وذلك باطل بالضرورة والثانية انه لا يعقل ان يكون

احد الطرفين اولى به من الآخر لانه مع تلك الاولوية ان امكن وقوع الطرف
المرجوح فلنفرض في وقت فتخصيص احد الوقتين بوقوع احد الطرفين دون
الآخر ترجيح من دون مرجح وهو مح وان لم يمكن ذلك كان وجوبا لا امكانا
قال بعض المحققين هذا يقتضي نفي الاولوية مطلقا ولقائل ان يقول الطرف الاولى
يكون اكثر وقوعا او اشد عند الوقوع او اقل شرطا للوقوع وقد قيل في رجحان
العدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة ان العدم لو لم يكن اولى
بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع
بغيره واقول ليس المراد من الاولوية كثرة وقوع الاشخاص في وقت واحد
او اوقات او كثرة وقوع الشخص الواحد في ازمنة متعددة لان ذلك [illegible]
الوقوع واجب مستند الى علة ولا شدة الواقع ولا قلة شرط وقوعه فان
جميع ذلك مستفاد من الخارج بل المراد بذلك الترجيح الذي لا ينتهي الى
طرفي الوجوب والامتناع المستند الى ذات الممكن وليس المراد نفي الاولوية
مطلقا لان المعلول المستند الى علة مركبة يكون وجوده اولى عند وجود بعض
اجزاء العلة من وجوده عند عدم الجميع الثالث ان الامكان علة الحاجة
الى المؤثر وذلك حكم قد وقع الخلاف فيه فان جماعة من الناس ذهبوا الى
ان علة الحاجة هي الحدوث وهم قدماء المتكلمين اما المتأخرون منهم و
الاوائل فانهم قالوا علة الحاجة هي الامكان وهو الحق عندي بوجهين
الاول ان العقل مع فرض كون الشيء ممكنا يطلب العلة في ترجيح احد طرفيه

على الآخر وان لم يتصور شيئا آخر ولو جوز وجوب الحادث لجزم باستغنائه
الثاني ان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة له والصفة متأخرة
بالطبع عن الموصوف والوجود متأخر عن تأثير موجده بالذات تأخر المعلول
عن العلة وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود بالطبع
والاحتياج عن علته بالذات فلو كان الحدوث علة لزم تقدم الشيء على نفسه
بمراتب قيل الامكان صفة الممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن التأثير
المتأخر عن علته والجواب الكذب في قولكم الممكن متأخر عن التأثير بل المتأخر
انما هو وجوده او عدمه وليس الامكان متأخرا عنهما **المقصد الخامس**
في اثبات الصانع وتوحيده واحكام صفاته وفيه مسائل **الاولى** في اثباته
قال القول في اثبات الصانع وتوحيده واحكام صفاته وثبوت محدث
يوجب ثبوت صانع لانه ممكن فلا بد له من مؤثر **اقول** هذا هو الغاية القصوى
في علم الكلام واستدل المتقدمون عليه بطريقة ابراهيم الخليل وتقريرها ان
العالم محدث وكل محدث فله محدث اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى
فلان كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما الصغرى فلان الحادث قد اتصفت
ذاته بصفتي الوجود والعدم فهي قابلة لهما بالضرورة ولا نعني بالممكن الا هذا
واما الكبرى فضرورية وقد تقدمت اذا ثبت هذا فنقول المؤثر ان كان ممكنا
افتقر الى مؤثر آخر فاما ان يتسلسل وهو مح لما تقدم او يدور وهو باطل
بالضرورة عند قوم ولانه يلزم تقدم الشيء على نفسه او ينتهي الى الواجب لذاته

وهو المطـ فان قيل المعدوم نفى محض فلا يصح الحكم عليه بالقبول سلمنا لكن يجوز
ان يكون الماهية واجبة العدم حين الوجود فلا يلزم الامكان كما ان الحدوث
بشرط الحدث لا يجوز فى العقل فرض تقدمه الى اول والا لزم صحة كون
الحادث بشرط الحدوث ازليا هف فلصحة وجوده بداية فقبلها هو ممتنع ثم
انقلب ممكنا فجاز ان ينقلب واجبا سلمنا لكن الامكان بط لان الوجود
ان كان نفس الماهية كان قولنا السواد يصح وجوده وعدمه بمنزلة قولنا
الموجود يصح وجوده وعدمه والتفسير الاول بطـ والا لكان الامكان
منسوبا الى شئ واحد او اتصاف الوجود بالوجود والثانية كذلك لان القابل
مع المقبول والعدم لا يجامع الماهية وان كان الوجود زائدا كان معناه ان
المعدوم يصح ان يكون موجودا وهو بطـ لما تبين من استحالة اجتماع القابل
والمقبول هنا ولان الماهية اما موجودة فهى واجبة او معدومة فهى ممتنعة
فلا امكان والجواب عن الاول ان المحكوم عليه هو الماهية المعقولة وذلك
لانا نعقل الماهية من حيث نفرض معها وجودا وعدما ونقول تلك الماهية
يمكن ان تكون مع الوجود الخارجى ويمكن ان لا تكون وعن الثانى ان الماهية
من حيث اعتبار القيدين ممكنة وهو المطـ والبداية لصحة وجود الحدث يلزم
من جهة حدوثه لا لذاته وتعيين وقت الحدوث للحصة من خارج بسبب عن
الحدوث اى يمتنع لكونه قبل صحة بداية ومع توهم عدم تلك البداية يمكن
ان يكون له بداية اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته ازليا مع ان العجز

التى له لذاته ازلية وعن الثالث ان القايل بكون الوجود نفس الماهية يريد
بقوله الشئ يصح ان يكون موجودا او معدوما انه من الممكن ان يحدث ما
يسمى بعد حدوثه ذلك الشئ ويصح ان ذلك الشئ معدوم مطـ ومن يقول
بالزيادة لا يقول المعدوم يصح ان يتصف بالوجود وهو معدوم اذ للماهية
من حيث هى هى لا موجودة ولا معدومة وعن الرابع ان ذلك الوجوب والامتناع
ضروريان بحسب المحمول لاحقان بعد حصول الحد المنتسب اليه لا يؤثران
فى الامكان السابق المسئلة الثانية فى انه تع قادر قال والصانع قادر مختار
والا لزم قدم العالم القدم موجبه حالة العالم على فاعل او جبره الموجب مستفاد
البطلان من الشرع وهو كاف والقدح بعدم بقاء القادرية لو فرضنا ها
هو قيل فانه فى الحقيقة عدم الامور الاضافية ولا وجود لها الا فى الذهن
اقول لما اثبت الذات شرع فى الصفات وبدا بالقدرة ومعنى القادر
عند محققى المتكلمين هو الذى يصح ان يفعل وان لا يفعل والدليل
عليه ان العالم محدث فمؤثره ان كان مختارا فهو المطـ وان كان موجبا
فان كان حادثا لتسلسل وان كان قديما فان توقف تاثيره على شرط حادث
لتسلسل او على شرط قديم او لم يتوقف لزم قدم العالم لان عند وجود العلة
يجب وجود المعلول فان قيل لم لا يكون المؤثر مختارا ام كما دعلتموا حين
موجبة له فلا يلزم ما ذكرتم من المحاطين سلمنا لكن بقاء القادرية الازلية
بعد وجود المقدور مح لاستحالة ايجاد الموجود وان عدمت لزم جواز عدم

عدم القديم سلمنا لم لا يكون المؤثر موجبا قوله يلزم القدم قلنا القدم ان كان ممكنا التزمناه وان كان مستحيلا لم يلزم قدمه لقدم المؤثر لان الاثر يعتبر فيه القابل سلمنا لكن الممكن من الطرفين يستحيل حصولها حال حصول احدهما لوجوبه وامتناع الاخر وقبله لان الحصول في الاستقبال مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال فلا يكون مقدورا سلمنا لكن الترك عبارة مقدور لكونه نفيا صرفا فلا يصح تفسير القادر بانه الذي يمكنه الفعل والترك والجواب عن الاول ان نفي الواسطة معلوم بالاجماع ومثل هذه لا يمكن الاستدلال فيها بالسمع فلا يكون دورا وهذا كاف في نفي الواسطة او نقول الواسطة ممكنة لاستحالة تعدد الواجب لذاته فهي من جملة ما سوى الله وثبوت واسطة بين وجود الله تعالى ووجود ما سواه ضرورة معلوم معقول وعن الثاني ان القدرة صفة حقيقية يلزمها الاضافة الى مقدور دون اخر فاذا وجد المقدور عدمت تلك الاضافة لا القدرة والذات والاضافة انما يتحقق في الذهن لاستحالة التسلسل وعن الثالث ان القدم مستحيل على تقدير الاختيار ممكن على تقدير الايجاب سلمنا لكن الاستحالة مستندة الى الازل فكان يلزم ان يوجد قبل ان وجد وهو محال وعن الرابع ان التمكن حاصل قبل الفعل بمعنى انه الان متمكن من ايقاع الفعل في ثاني وحاصله ان الوقوع في الاستقبال يجامع المكنة في الحال لا الى وقوع في الحال وعن الخامس ان القادر هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل لا انه يفعل الترك

الا عند من يقول انه وجودي **المسئلة الثالثة** في انه تعالى عالم **قال** وهو عالم لوقوع الافعال المحكمة منه والمحتذي والزنبور عالمان ولان المحتذي ان كان فعله فهو قبله عالم والا كان قديما وستبطله **اقول** اتفق اكثر العقلاء على انه تعالى عالم والدليل عليه انه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك فهو عالم والصغرى محسوسة والكبرى بديهية فان قيل الكبرى منقوضة بالزنبور الفاعل للبيوت المسدسة التي يعجز عنها الاذكياء وبالمحتذي لفعل غيره فان افعالهما محكمة وهما غير عالمين ولان العلم نسبة فهو مغاير والمقتضي له ذاته فيكون قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل بالامكان والفاعل بالوجوب ولان العلم ان لم يكن صفة كمال كان الله تعالى منزها عنه وان كان صفة كمال كان الله مستفيدا والجواب عن الاول ان الزنبور والمحتذي عالمان ان قلنا بصدور الفعل عنهما واما القائلون بان لا مؤثر الا الله تعالى فلا يتمشى على اصلهم ولانا لو فرضنا ان الله تعالى احتذى فعل غيره فذلك الغير ان كان قديما لزم ثبوت قديمين وهو محال على ما سياتي وان كان محدثا كان من فعله تعالى فيكون عالما بالضرورة وعن الثاني انه انما يلزم لو اتحدت نسبة القابل بالامكان العام فلا ينافي الوجوب اعترض بعض المحققين بان مرادهم ان الفعل مع فاعله يجب ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بازاء الواجب فكيف يجامع الواجب ثم اجاب بان الاضافة لا توجد الا في العقل وهي تكون بين شيئين تقتضي كل واحد

منها صفة الاخرى هي الاضافة فالفاعل القابل اقول هذا مبناء على ان العلم
اضافة وان الاضافات لا وجود لها في الخارج وان الله تعالى مستفيد من
غيره صفة والكل مشكل وعن الثالث ان الذات الناقصة تكمل بغيرها
اما الكاملة بذاتها فان صفاتها كاملة بكمالها لا انها موجبة له المسألة الرابعة
في ان الله تعالى حي قال وهو حي ومعناه انه لا يمتنع عليه صدور الفعل وغيره
اقول اختلف الناس في كونه تعالى حيا مع اتفاقهم على ثبوته فالذي اختاره
ابو الحسين وجمهور الاوائل ان معناه انه الذي لا يستحيل ان يكون
قادرا عالما وذهب جمهور المعتزلة الى ان هناك صفة زائدة باعتبارها
يكون قادرا عالما والدليل على انه تعالى حي بالمعنى الاول انه قادر عالم فيكون
حيا بالضرورة المسألة الخامسة في انه تعالى سميع بصير قال وهو سميع بصير
اي يعلم ما يسمع ويبصر وادعاء امر زائد على العلم لا يتلقى الا من الشاهد ومع كون
الحواس فكيف تثبت غائبا والاعتماد على المشاركة في الحيوة وعدم الافة لا يفي
لما ذكرنا ولان حيوته مخالفة لحيوتنا فلا يلزم الاشتراك في كل حكم فحيوتنا
مصححة للشهوة دون حيوته اقول اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير واختلفوا
في معناه فذهب شيخنا ابو اسحق المعتزلي الى ان معناه انه عالم بما يسمع ويبصر
وذهب شيخنا المرتضى قده ان السميع والبصير من كان على صفة لكونها مختصة به
صح ان يبصر المبصر هو المدرك للمسموع والمبصر ففي الاول تعالى سميع لا سامع
مبصر وذهبت الاشاعرة الى انه تعالى سميع بصير يسمع ويبصر قد بين

والدليل على انه تعالى سميع بصير ما باقي في بيان كونه تعالى عالما بكل معلوم ومسموع
احتج السيد المرتضى بان الادراك زائد على العلم في الشاهد فكذا في الغائب
اما الاولى فلانا نجد تفرقة ضرورية بين حالنا عند فتح العين وعند
التغميض مع وجود العلم في الحالتين ولا يجوز ان يكون المرجع بذلك الى تأثير
الحاسة لان الانطباع محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فلا بد من امر
زائد هو الادراك واما الثانية فلان المصحح هو كون الواحد منا حيا لا افة به
بالدوران وهو ثابت في حقه تعالى فتثبت الاثر وهو الادراك واحتجت
الاشاعرة على الزائد بانه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فلو لم يتصف
بهما لكان متصفا بضدهما وضدهما نقص وهو على الله تعالى محال والجواب عن
الاول ان ادعاء الزائد انما يستفاد من الشاهد لكن مدركه الحواس
وهي منتفية عن الله تعالى فلا يتم الالحاق وتعويلهم على الاشتراك في الحيوة
وعدم الافة ضعيف لان عدم الافة عدمي فلا يصح التعليل به فلم يبق
العلة الا كون الواحد منا حيا حساسا وذلك لا يمكن اثباته في حقه تعالى
على ما تقدم واليه اشار بقوله لما ذكرنا وايضا حيوته تعالى مخالفة لحيوتنا فلا يلزم
اذا كانت حيوتنا مصححة لشيء كون حيوته تعالى كذلك فان حيوتنا مصححة
للجهل والشهوة وغيرهما مما يمتنع ثبوته في حقه تعالى ومنه يظهر الجواب عن الثاني
وايضا انما يلزم من حصول المصحح حصول الصحة لو كانت الماهية قابلة وقوله
كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر يكذبه كثير من الهوام كالديدان وغيرها

بياض في المنقول عنه

فانها حية ولا يصح عليها الادراك فبطل ان يكون المقتضى هو الحيوة وليس يلزم الاتصاف بالضد عند صحة الاتصاف بالضد الاخر بياضٌ في المنقول عنه اتصافه بالضدين اعني السواد والبياض ولا يجب اتصافه باحدهما سلمنا لكن لا نسلم ان ضدها نقص في حقه تعالى وليس اذا كان الشيء نقصا في حقنا يكون نقصا في حقه تعالى سلمنا لكن استحالة النقص عليه مستفادة من الاجماع ومعرفة كون الاجماع حجة مستفادة من ايات غير قطعية الدلالة فالتمسك بالايات الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا اولى

المسئلة السادسة في انه تعالى مريد قال وهو مريد اي يعلم المصلحة في فعل فيدعوه علمه الى ايجاده ولا زيادة على ذلك الا من الشاهد وهو غير ثابت غائبا لان الزائد ان كان الذات او المعنى والحادث فيه او في الجماد او لا في محل فهو بط بالمنافاة للكراهة وبما يبطل المعاني القديمة وباستحالة حدوثه وباستحالة قيام الارادة بالجملة ولوجوب رجوع حكم الارادة الى الحي وباستحالة حلول عرض لا في محل وتقديم الافعال وتاخيرها وامر عباده ونهيهم وعقاب اهل الاخرة الى غير ذلك يكفي فيه الداعي واذا تاملته وجدته صحيحا اقول اتفق المسلمون على كونه تعالى مريدا واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه الشيخ ابو اسحاق ره ان المراد به انه عالم بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وتبعه على ذلك ابو الحسين البصري فجعل الارادة هي الداعي والداعي نوع من العلم وقالت الاشاعرة انه له صفة زائدة

على العلم وهو اختيار ابي هاشم والدليل على كونه تعالى مريدا انه تعالى خصص بعض المقدورات بالايجاد دون بعض مع تساوي النسبة وذلك هو الارادة واما الزائد فلا دليل على اثباته والقياس على الشاهد ضعيف لانا انما احتجنا الى صفة اخرى لاجل التردد الحاصل لنا عند ايقاع افعالنا اما الواجب تعالى فانه ليس عليه التردد فلا يفتقر الى زائد على علمه بالمصلحة احتج المثبتون للزائد بانه تعالى خصص بعض الاوقات بالايجاد فيه دون بعض مع امكان التقدم والتاخر فلا بد من الارادة الزائدة على القدرة التي شانها الايجاد لا غير والعلم التابع ولانه تعالى امر ونهى واخبر وذلك لا يصح الا مع الارادة اذ صيغة الامر قد يراد للتهديد والخبر قد يراد به لا الخبر ولانه تعالى يعاقب الكفار في الاخرة ويولمهم والايلام المستحق لا ينفصل عن الظلم الا بالارادة واعترض عليهم المعتز ابو اسحاق فقال هذه الوجوه انما تدل على الداعي اما على الزائد فلا نسلم استدل ره على نفي الزائد فقال لو كانت الارادة زائدة لكانت اما ذاتية او يكون مريدا بالارادة قديمة او حادثة والكل بط اما الاول فلانه لو كان مريدا لذاته لكان كارها لذاته وذاته متساوية النسبة الى كل المرادات والمكروهات فلا يختص ببعضها دون بعض فيكون الشيء الواحد المراد له بل المكروه لعرضه مرادا ومكروها واما الثاني فباتي بطلانه عند الكلام على المعاني واما الثالث فلان تلك الارادة اما ان يكون حالة في ذاته او في غيره او لا في محل والاول بط لاستحالة كونه محلا للحوادث والثاني بط والا لزم قيام المحل

لان كل حادث مفتقر الى ارادة فلو كان محلها حادثا لافتقر الى ارادة محدثه مفتقرة
الى محل اخر ويتسلسل ولانه ان كان حيا رجع حكم الارادة اليه او جمادا فلا يعقل
حلول الارادة فيه لافتقارها الى نية والثالث بط لان العرض لا يقوم بنفسه
ولعدم اختصاصه تع بها والاشتراك في التجرد اشتراك في عدمي **المسئلة السابعة**
في انه تع متكلم **قال** وهو متكلم واستفادته من السمع ومعناه انه فاعل
الكلام لانه في اللغة كذلك والا لزم ان يتكلم المصروع والصدي وقول الخصم
بكلام النفس بكم لانا نعلم ولا نجده وايضا هو متابع متوال ان صح فكيف
يثبت قدمه **اقول** اتفق الناس على كونه تع متكلما واختلفوا في معناه
فالذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة كافة ان معناه انه تع اوجد حروفا و
اصواتا في اجسام جمادية دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة والاشاعرة اثبتوا
معنى قائما بالنفس سموه كلاما والله تع متصف به وهو قديم واحد واعترفوا
بجواز ما قال المعتزلة الا انهم نازعوا في تسميته من فعل الكلام متكلما بل جعلوه
اسما لمن قام به الكلام والمعتزلة انكروا المقامات الاربع التي ذهب اليها الاشاعرة
والدليل على كونه تع متكلما وكلم الله موسى تكليما الاية هذا اثبات الكلام بالكلام
وهو دور لانا نقول انه اثبات مطلق الكلام لله تع باثبات نوع منه لا من حيث
انه مستند الى الله تع بل من حيث ان الرسول صلعم اخبر به وصدق الرسول
لا يتوقف على اثبات الكلام واستدل الشيخ ابو اسحاق المقصود على تفسيره
باطلاق اللغة عليه فانهم يقولون كلم الجني على لسان المصروع فيسندون الكلام

الى من فعله لا الى من قام به وكذلك الصوت بالقائم الصدي فانه ينسب الى
فاعل الكلام لا الى من قام به الصدي به ثم ابطل قول الاشاعرة بان ذلك
المعنى غير متصور بالعقل ولا يدرك بالحواس الباطنة والظاهرة فلا يصح الحكم
عليه بالثبوت والانتفاء واستدل على ابطال القدم بان الكلام المعقول
مركب من اجزاء متوالية متعاقبة لا يوجد اللاحق مع السابق فكل جزء لاحق
حادث وكذا كل سابق لانه انما نسبوه عليه متقدما بزمان واحتجت الاشاعرة
بان ماهية الطلب معقولة لكل احد وهي غير الارادة لان الانسان قد يامر
بما لا يريد كالسيد اذا امر عبده طلبا لاقامة عذره عند السلطان بالتخلف
عن اوامره المزيل للمؤاخذة فذلك المعنى يجب تسميته كلاما ولان اهل اللغة
نصوا على هذا المعنى كما قال ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على
الفؤاد دليلا وكقول عمر زورت في نفسي كلاما واحتجوا على المقام الثاني
بانه تع حي يصح اتصافه بالكلام فيتصف به والا اتصف بضده وهو نقص
ولان افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب
فاختصاص بعضها بصفة من هذه يفتقر الى مخصص ولانه تع ملك مطاع
وكل ملك فله الامر والنهي وعلى الثالث بانه لو كان حادثا لكان الله تع
محلا للحوادث وهو مح وعلى الرابع بان حقيقة الكلام هو الخبر والامر والنهي
خبر ايضا لان الامر والنهي خبران عن ثبوت الثواب والعقاب على الفعل
والترك والجواب عن الاول بان المعقول هو الارادة او تصور المراد والحروف

الى من فعله

الدالة على الارادة والطلب الذي اثبتموه هو الارادة بعينها وليس هناك
زائد ودليلكم باطل لانه كما انه لا يريد منه الفعل فكذا لا يطلب وقوعه والصحيح
ان السيد يأتي بصيغة دالة على الطلب من غير طالب والاستدلال بحال البيت
وقول عمر ضعيف لوجود المعنى في الاخرس لانه لا يكون متكلما ومراد الشاعر
تصور الكلام وعن الثاني انه لا يلزم من صحة الاتصاف وجوبه او وجوب الضد
على ما سلف سلمنا لكن لا نم صحة الاتصاف به لكن لا نم بل الاولى ان يكون
هو نقصا فان توجه الامر والنهي والخبر الى غير مامور ومنهي ومخبر غير معقول
ونقص عظيم وعن الثالث ان المخصص هو الارادة وايضا تردد الافعال
من هذه الاحكام عند القائلين بالوجوه والاعتبارات وهذا ايضا يناقض
مذهبكم فان تردد الافعال بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحدهما
يدل على صحة الاتصاف باحدهما لا بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك
مناقض القول بان ماهية الوجوب والحظر مستفادة من السمع وكونه تعالى
ملكا له الامر والنهي لا يدل على محل النزاع وقيام الحادث به انما يلزم لو قلنا
بقيام الكلام الحادث بذاته ونحن لا نقول به بل انه فعله وكون الامر والنهي
خبرا باطل والا دخله التكذيب والتصديق واستحال العفو وايضا الجناس
بواحد لتركيبه من المخبر عنه والمخبر به والنسبة نعم هو يدل على الصفة الواحدة
التي هي المبدء واذا كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبر لكونهما اخبارا
عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لان الدليل بالذات

يغاير

يغاير الدليل بالعرض بالضرورة **المسئلة الثامنة** في انه تعالى غني **قال** وهو غني
اي لا حاجة له الى غيره والا لكان ناقصا ومنه يستفاد الكمال **اقول** لما
فرغ من البحث عن الصفات الثبوتية شرع عن السلبية وابتدأ بكونه تعالى
غنيا وهو قريب من الوضوح قد اتفق العقلاء عليه لانه واجب لذاته وكل شيء
منسوب اليه فلو احتاج الى الغير لكان ناقصا مستفيدا الكمال من غيره وهو محال
وليس بمشته ولا نافر لان الشهوة ميل الطبع الى المشتهى والنفار مجانبة
الطبع لما ينفر عنه وهما فرعان على الطبع وهو محال على الله تعالى **المسئلة التاسعة**
في نفي المعاني والاحوال **قال** القول بالمعاني القديمة باطل لان العلم بذاته
فيلزم اثبات قدماء لا الى نهاية لها ولانه ان حصل فيه لم يعقل والا لم يكن عالما
اولى ولان قديما غير الله تعالى باطل بالاجماع وايضا فلم يكن هذا ذاتا وذلك
صفة اولى من عكسه والاعتقاد بتسميتها مما ليس بشيء لان اهل اللغة لم تعلم
معنى ذلك وتشتبه على اعتقادها واستفادة امر زائد على الذات من دليل
العالمية مسلم لكنه غير موجود في الخارج بل في الذهن كالطول للطويل والفعل
المحكم يدل على انه تعالى عالم لا على ذات العلم **اقول** اختلف الناس في ذلك في
ذهب اليه اصحابنا واكثر المعتزلة هو ان الله تعالى قادر عالم حي لذاته على معنى
انه ذات متميزة عن غيرها تميزا يجب معه صحة الفعل او تبين الشيء او عدم
استحالة القدرة والعلم ولا يحتاج في ذلك الى ذات غيرها لوجب لها ذلك
بل لو لم يكن في الوجود الا الله تعالى لكان قادرا عالما حيا وقالت الاشاعرة

الكلامية والاشعرية انه لابد وان يقوم بذاته معنى هو قدرة حتى يصح منه الفعل
فيوصف لاجله بانه قادر ولابد من معنى يقوم هو علم ليصح منه الاحكام فيوصف
لاجله بانه قادر عالم ومعنى هو حياة ليصح ان يعلم ويقدر ويوصف بانه حي
وكذا في الادراك والارادة وغير ذلك وقال ابو هاشم واصحابه انه يوصف
بهذه الصفات لاجل اختصاص من ذاته باحوال فيوصف بانه قادر لانه مختص
بحالة لولاها لم يصح منه الفعل ويوصف بانه عالم لاختصاصه بحالة لولاها لما صح
منه الاحكام وهكذا في كونه تعالى حيا وموجودا وعنوا بالحال صفة لموجود لا يوصف
بالوجود ولا بالعدم واستدل المصنف ابو اسحاق رحمه الله بوجوه الاول ان القول
بالمعاني يستلزم اثبات ما لا نهاية له والثاني باطل قطعا على ما مر في المقدم مثله
بيان الشرطية ان العلم المتعلق بالمعلومات المتغايرة متغاير والمعلومات غير متناهية
هف وبيان تغاير العلوم ان العلم من شرطه المطابقة ويستحيل مطابقة شيء
واحد لمختلفين ولانا قد نعلم كون الشيء عالما بهذا ونغفل عن كونه عالما بالاخر
وذلك يدل على المغايرة الثاني ان ذلك المعنى ان حل فيه فهو غير معقول وان حل
في غيره رجع حكمه اليه لا الى الله تعالى وان تجرد لم يختص به تعالى دوننا الثالث
ان اثبات قدماء غير الذات باطل بالاجماع الرابع لو كانت القدرة مثلا ذاتا قديمة
لم يكن الصفة اولى من الذات ولا الذات ذاتا اولى من الصفة وهو باطل احتجت
الاشاعرة بوجوه احدها ان اهل اللغة سموا من له علم بالعالم فيجب ان نثبت
له صفة العلم والجواب لا اعتبار في ذلك لقول اهل اللغة لان مثل هذه المعاني

لا يدركونها وانما يشتقون في وضع الفاظهم على ما يعقل منه الثاني انا نعقل
الذات ثم نستدل على كونها قادرة وعالمة الى غيرها من الصفات فيحصل
لنا بهذا الدليل علم لم يكن حاصلا اولا وذلك يدل على المغايرة بين الذات
وهذه الصفات والجواب هذا الدليل انما يدل على الزيادة في الذهن اما على
ثبوت شيء في الخارج زائد على الذات هو قدرة او علم او غير ذلك فلا وذلك
مثل الطولية للطويل فان طولية الجسم وصف للجسم في الذهن ليس بموجود
في الخارج الثالث ما ذكره الباقلاني من الكلامية في التمهيد وتقريره ان الفعل
المحكم يدل على ان الفاعل عالم فلابد من مدلول يتعلق به الدليل ولا يجوز ان يكون
صفة ذات اذ لو كانت دلالة الفعل على ان الفاعل عالم قادر دلالة
على صفة ترجع الى ذاته لوجب ان لا يوجد نفس العالم القادر الا عالما قادرا
وان لا ينتفي هذا الوصفان الا بانتفاء ذاته ولما كان ذلك باطلا لم يجز
ان يكون دلالة الفعل على ان الفاعل عالم قادر دلالة على صفة ترجع الى نفسه
فوجب ان يكون مدلول الفعل ومتعلقه هو العلم والجواب لم لا يدل
على كون الفاعل عالما قادرا دلالة على صفة ترجع الى ذاته ونلتزم ما ذكره
فانه يستحيل عندنا خروج العالم القادر عن كونه قادرا عالما ولا ينتفيان
عنه الا بانتفاء ذاته فالفعل المحكم انما يدل على ان فاعله ذات يبين الامور
ويصح منه الافعال المحكمة عند متاخري علمائنا واما عندنا وائمتهم كالسيد
المرتضى وابا عبد فانه يدل على ذات مختصة بصفة لكونها على تلك الصفة

صح منها الفعل المحكم وعلى كلا التقديرين يبطل ما ذكره المستدل لانا نقول
الفعل المحكم لا يدل على الذات المجردة بل على ذات مخصوصة تبين الامور
او على ذات موصوفة بحال لكونها على تلك الحال يفعل افعالا محكمة
وكلام اصحاب الاحوال معلوم البطلان بالضرورة وقد احتج نفاة المعاني
بوجه اخر فقالوا لو كان لله تعالى علم زائد على ذاته لكان تعلقه بالمعلوم
كتعلق علومنا فيلزم تساوي العلمين فيشتركان في القدم او الحدوث واللازم
باطل اعترض بعض المتاخرين بانه لا يلزم من الاشتراك في التعلق المساواة
في الحقيقة فلو سلم منعنا الاشتراك في القدم والحدوث كما في الوجود اجاب
بعض المحققين بان العلم اذا كان نسبة او تعلقا الى معلوم فالنسب التي
تكون الى معلوم واحد تكون متماثلة ولا يندفع بقياسها على الوجود لان الوجود
يقع على وجوده ووجودنا بالتشكيك فلا يوجب المساواة في اللوازم اما الامور
المتماثلة فلا يجب اشتراكها في اللوازم واقول لا يكفي في تماثل النسب
واتحادها اتحاد المنسوب اليه فان علم زيد وظن عمرو اذا تعلقا بشيء واحد
لا يستلزم ذلك تساويهما ولو سلم تماثلهما منعنا وجوب اشتراكها في القدم
والحدوث لانهما ليسا لازمين لشيء فان القدم هو الوجود الذي لم يسبقه
شيء والحدوث هو الوجود المسبوق والوجود ليس بلازم لشيء من الماهيات
لذواتها اما في حق الواجب تعالى فلان وجوده نفس حقيقته واما في حق غيره
فلانه مستفاد من الفاعل **المسألة العاشرة** في انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر

قال وليس بجسم ولا جوهر ولا عرض

ولا عرض والا لكان حادثا لما ذكرنا ولم يصح ان يفعل الجسم وبهذا يبطل
المعاني ايضا في القدرة واستحالة خرق الاجماع في اثبات معنى ونفي معنى
اقول في هذه المسألة ثلثة مباحث **الاول** انه ليس بجسم ذهب الامامية
واكثر العقلاء الى انه تعالى ليس بجسم وذهبت الحشوية الى انه تعالى جسم فقال
بعضهم انه تعالى طويل عريض عميق وقال اخرون منهم انه جسم لا كالاجسام
وهذا غير محقق لانهم ان عنوا انه طويل عريض عميق هو المذهب الاول
ودليل الابطال مشترك بينهما ومع ذلك فقولهم لا كالاجسام مناقضة
وان عنوا بكونه جسما انه قائم بذاته لا كالاجسام اي ليس بطويل عريض
عميق فهو مسلم الا انهم اطلقوا الجسم على القائم بذاته وهو غير مصطلح عليه
فترجع المنازعة الى اللفظ والدليل على نفي الجسمية عنه وجوه الاول انه لو كان
جسما لما انفك عن الاكوان الحادثة فيكون حادثا وقد سلف تقريره في بيان
الحدوث الثاني انه لو كان جسما لم يصح عنه فعل الجسم والتالي باطل لانه
فاعلها على ما تقدم فالمقدم مثله بيان الشرطية وجهان الاول ان الاجسام
متماثلة فلو صح منه فعل الجسم صح منا والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله الثاني
ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بها وانما يفعل
من حيث هو موجود والصورة انما تفعل بمشاركة الوضع فان النار لا تسخن
اي جسم اتفق بل ما قرب منها وما بعد عنها انما تفعل بواسطة فعلها في القريب
والفاعل في المركب فاعل في جزئه ولا مشاركة بين الصورة والهيولى في الوضع

هذا دليل الاوائل على انه تع ليس بجسم مضافا الى غيره من الادلة الثالث ان
كل جسم مركب اما من الاجزاء التى لا تتجزى او من المادة والصورة وواجب الوجود
ليس بمركب قال المصنف وهذا يبطل المعانى ايضا فى القدرة واشار بذلك الى الوجه
الثانى ومراده ان الواحد منا لما كان قادرا بقدرة لم يصح منه فعل الاجسام
لانه اما ان يفعل مخترعا او متولدا او مباشرا والاول بط لان المخترع لا يصح
بالقدرة فان القوى الشديد لا يمكنه ان يخترع فى بدن المريض الضعيف
حركة خفيفا ولا تسكينا الا بالاعتماد والثانى بط ايضا لانا اما نفعل فى محل
قدرتنا فيلزم التداخل او لا فى محل القدرة وهو انما يكون بالاعتماد الواقع
فى الجهات المختلفة ولا جهة اولى بوقوعه من اخرى فلا فانا لو اعتمدنا او قاطبه
لم نفعل جسما والثالث بط والا لزم التداخل واذا ثبت ان القدرة لا يصح منها
فعل الجسم ثبت انه تع ليس قادرا بالقدرة ويلزم من ذلك نفى جميع المعانى
كالعلم والحيوة وغيرها لوقوع الاجماع على احد الامرين اما اثبات الجميع
او نفيه فالفرق الثالث خارق للاجماع فيكون باطلا **المبحث الثانى** فى انه تع ليس
بجوهر الجوهر يق على معان احدها المتحيز الذى لا يقبل القسمة وهو منتفى
عن الله تع لما ياتى من استحالة التحيز عليه ولان كل متحيز لا ينفك عن
الحوادث فيكون حادثا والثانى ذات الشيء وحقيقته والله تع ذات
وحقيقته لانه محقق كل حقيقة فكيف ينفى عنه ما ثبت لكل حقيقة فهو
جوهر بهذا المعنى الثالث الموجود لا فى موضوع والله تعالى جوهر بهذا المعنى

عند القائلين بكون وجوده زائدا على ماهيته وليس بجوهر عند القائلين
بكون الوجود نفس الماهية فان قولهم الموجود لا يعنون به الموجود بالفعل والا
لكان الشك فى وجود زيد شكا فى جوهريته بل الماهية التى لو وجدت
لكانت لا فى موضوع وهذا انما يعقل لو كان الوجود زائدا **المبحث الثالث**
فى انه تع ليس بعرض حدوث الجسم والجوهر الذى لا يعقل قيام العرض الا فيهما
يستلزم حدوثه وواجب الوجود ليس بحادث فهو ليس بعرض **المسئلة الحادية**
عشر فى انه تع ليس بمتحيز **قال** ليس بمتحيز الا انه كان منقسما فقد ابطلناه
والا لكان اصغر شيء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **اقول** اتفق اكثر العقلاء
عليه الا المجسمة واستدل المصنف عليه بانه لو كان متحيزا لكان اما منقسما او
غير منقسم والاول بط لما تقدم من نفى الجسمية عنه تعالى والثانى باطل والا
لزم ان يكون الله تع اصغر الاشياء الموجودات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وايضا لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان بالضرورة وهى حادثة وكلما لا ينفك
عن الحوادث هو حادث وواجب الوجود ليس بحادث **المسئلة الثانية عشر**
فى انه تع ليس حالا فى غيره **قال** ولا حالا فى شيء والا لقام بالمحل وهو مستغن
منكم ويلزم قدم المحل ايضا **اقول** هذا حكم متفق عليه عند اكثر العقلاء خلافا لبعض
النصارى القائلين بحلول الله تع فى المسيح عليه السلام ولبعض الصوفية
القائلين بحلوله تع فى العارفين الواصلين والدليل على نفى الحلول ان المعقول
منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول

لهذا المعنى محال على واجب الوجود تعالى وان عنى بالحلول غير هذا المعنى فلا كلام فيه
الا بعد افادة تصوره وقد استدل المصنف عليه بانه لو حل لحل اما مع وجوب
ان يحل او مع جوازه والاول باطل والا لزم افتقاره الى المحل وتقومه به على
ما فسرنا الحلول به ولزم ايضا قدم المحل وهو باطل لما تبين من حدوث العالم
والثاني باطل لانا بينا في الحلول قال بعضهم المعقول من الحلول حصول العرض
في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه الحصول
في الحيز وهذا غير جيد لان حلول الصور في المواد وحلول الاعراض النفسانية
في النفوس البشرية ليس بهذا المعنى الذي ذكره وهو معقول ولهذا اشتغل
المتكلمون بتفسيره ولو لم يكن معقولا لنفوه لعدم المعقولية لا بادلتهم بل الحق
ان حلول الشيء بالشيء لا يعقل الا اذا كان تغير الحال به بواسطة المحل
وواجب الوجود لا يتغير بغيره واذا ثبت انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز
ثبت انه ليس في جهة ولا مكان بالضرورة خلافا للكرامية والمجسمة القائلين
بكونه تعالى في جهة فوق والدلائل السمعية مأولة **المسألة الثالثة عشر** في انه تعالى
يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى **قال** ولا تقوم به الحوادث لجانبه والا لكان
حادثا **اقول** اتفق العقلاء عليه الا الكرامية والدليل عليه انه تعالى
يستحيل عليه التغير لاستحالة انفعاله تعالى عن غيره وقد استدل المصنف ره
عليه بالدليل المشهور عند المتكلمين وهو انه لو صح قيام الحوادث بذاته
لم تنفك عنها والتالي باطل والا لكان حادثا فالمقدم مثله بيان الشرطية

وجهان احدهما انه لو قامت الحوادث به لم يخل عنها ولا من اضدادها وهي
حادثة ايضا الثاني ان صحة الاتصاف متوقف على امكان الصفة والحادث
لا امكان له ازلا فالصحة اللازمة للماهية حادثة فالماهية كذلك وهذا خلف
وهذا الدليل عندي لا يخلو من نظر وذلك لان صحة الاتصاف نوع من
الامكان وقد سلف بيان انه عدمي وقوله صحة الاتصاف تتوقف على
امكان الصفة ان عني به الامكان الراجع الى الماهية فهو صحيح ولا ينفعه فان
الحادث بالنظر الى ذاته ممكن ازلا وان عني به الاستعداد الامكاني فهو
ممنوع فان صحة صدور المقدور من القادر لا تتوقف على وجود المقدور ولا على
صحة وجوده مطلقا بل على الصحة الذاتية فان امتنع وجود المقدور لعائق ولفوات
شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه وقد اعترض قوم بان الله تعالى لم يكن
فاعلا ولا عالما بان العالم موجود حال عدمه ولا رائيا له ولا سامعا له
ولا مخبرا ولا ملزما بالتكاليف ثم يحدث له هذه الصفات فتكون الحوادث
قائمة بذاته وهو ضعيف فان المتجدد هنا امور اضافية لا وجود لها في الخارج
المسألة الرابعة عشر في استحالة رؤيته تعالى **قال** ولا يصح عليه الرؤية لاستحالة
الجهة عليه ووجوب رؤيته الان لصحة ابصارنا ولارتفاع الموانع والاعتذار
بالعلم لا يغني لان مخالفة الدليل شاهدا جاء من فعل الخصم بيان مثله
وانتفاء النظر بحذف فيه المجاز المضاف ومعارضة بقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
عند التمدح وعليه يخرج قولهم بموجب الاية بناء على العموم وحملهم لها على

بعض الاحوال فقديره **اقول** اتفق العقلاء على امتناع رؤيته تعالى الا الاشاعرة
والمجسمة لان المجسمة انما قالوا برؤيته لكونه جسما عندهم تعالى عن ذلك و
سلموا لنا ان المجرد يمتنع رؤيته فالمذهب الذي صار اليه الاشاعرة
مخالف لكل العقلاء ودال اكثر العقلاء في ذلك الى الضرورة فان الرؤية انما
يصح لمن كان مقابلا او في حكم المقابل كالعرض في المحل والصورة في المراة
والمقابلة او حكمها انما يكون في حق الاجسام وذات الجهة والله تعالى ليس
في جهة على ما تقدم فلا يكون مرئيا وايضا لو كان مرئيا لرايناه الان والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان شرائط الادراك وهي سلامة الحاسة
وكون المبصر كثيفا وعدم افراطه في الصغر وعدم افراط الضوء وعدم
القرب المفرط وان تنتفي الابصار والالة ويستحيل اشتراطها في حقه
تعالى الا الاول ولا شك ان حواسنا سليمة فلو كان الله تعالى يصح ان يرى
لوجبت رؤيته فان الحواس صحيحة والموانع مرتفعة فيجب الادراك والا
لجاز ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة وانهار جارية ونحن لا نراها
وان حصلت الشرائط وارتفعت الموانع اعترضوا على هذا بان حاصله يرجع
الى الاستدلال بالثاني للشاهد فالخصم يقول الله تعالى جسم والا لما صح
ان يكون معلوما ولا عالما لانا لا نرى في الشاهد معلوما ولا عالما الا
جسما وجوابكم عنه هو جوابنا ههنا واجاب الشيخ بان مخالفة الدليل شاهدا
جائز لاجل الدليل العقلي وقد دل على انه تعالى ليس بجسم فعلى الخصم بيان

مثله في صورة النزاع على ان الذي ذهبنا اليه ليس هو الحاق الغائب بالشاهد
وايضا قال الله تعالى لموسى لن تراني ولن لنفي الابد بالنقل لاهل اللغة واذا
لم يره موسى عم لم يره غيره بالاجماع واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما الرؤية او تقلب الحدقة
نحو المطلوب التماسا لرؤيته والثاني غير مراد لاستحالة الجهة عليه تعالى
فيحمل على المجاز وهو الرؤية لانه من باب اطلاق اسم السبب على المسبب
وايضا النظر اذا اقترن بحرف الى افاد الرؤية في الاستعمال والجواب من وجوه
احدها يجوز ان يكون المضاف محذوفا فيصير التقدير الى نعمة ربها ناظرة
اي مبصرة جمعا بين الادلة وحذف المضاف سائغ في اللغة الثاني يجوز ان يكون
المراد بقوله ناظرة اي منتظرة فيصير التقدير الى ثواب ربها ناظرة الثالث
لا نم ان النظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال
فلم اره وانشد الربعي واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدتني
نعما وليس النظر هنا بمعنى الابصار لاستحالة ابصاره والبحر دونه وقال
حسان بن ثابت وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن تاتي بالفلاح وليس
هنا بمعنى الابصار وان اقترن بحرف الى الرابع قال السيد المرتضى ره يجوز
ان يكون المراد بالى واحد الالاء وهي النعم الخامس ان هذه الاية معارضة
بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار نفي الادراك تعالى على وجه
المدح لان المدح موجود قبله وبعده وادخال ما ليس بمدح بين

مدح حيث قبيح واذا المدح بنفي الادراك وجب ان يستحيل رؤيته والا
لزم النقص في حقه وعلى هذا يخرج تاويلاتهم في هذه الاية مثل قولهم
لانا نقول بمدحتها في الدنيا الخ او جميع الابصار لا يدركه ولا يستلزم
ذلك نفي ادراك المؤمنين فانه لا يلزم من سلب الكل السلب الكلي
لانا بينا ان هذا النفي تمدح فاثباته نقص فلا يجوز اثباته في الدنيا و
الاخرة لا للمؤمن ولا للكافر الوجه الثاني ان موسى عم سال الرؤية ولو
كانت ممتنعة لما سالها والجواب ان موسى سال عن لسان قومه بدليل
قوله تع اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة الثالث انه تع علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فتكون ممكنة
والجواب ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال السكون وذلك مح
والعجب ان الاشاعرة استدلوا باخبار الله تع عن ابي لهب انه لا يؤمن
على عدم امكان ايمانه وههنا قد اخبر الله تع قبل ذلك بانه لا يراه ثم ادعوا
الامكان الرابع ان الجوهر والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك
يستدعي علة مشتركة ولا مشترك الا الحدوث او الوجود والحدوث
لا يصلح للعلية لتركيبه عن قيد عدمي فلم يبق الا الوجود وهو ثابت في حقه
تع فثبت الحكم وهذه حجة عول عليها الاشاعرة كافة وهي في غاية الضعف
لان وجوده عين ذاته فيكون مخالفا لوجودنا فلا يلزم الاشتراك في الحكم
وايضا الصحة عدمية فلا تفتقر الى علة سلمنا لكن لا يجب الاشتراك

في العلل عند الاشتراك في الاحكام سلمنا لكن لا نم الحصر سلمنا لكن الحدوث
هو الوجود المسبوق بالغير وهو امر ثبوتي سلمنا لكن يجوز ان يكون
الامكان علة لانه امر عدمي لانا نقول امكان الرؤية عدمي فيجوز تعليله به
سلمنا لكن يجوز تخلف الحكم لمانع او فقدان شرط سلمنا لكن معارض
بصحة المخلوقية والملموسية وغيرهما من الاحكام المشتركة بينهما وبالجملة هذا الدليل
في غاية الضعف **المسئلة الخامسة عشر** في انه تع قادر على كل مقدور **قال** وهو سبحانه
قادر على كل ما يصح ان يكون مقدورا لان نسبة الذات الى كل ممكن
متساوية وعلى اعمال عباده لانه اتصف بها قبل خلقه لم يزل وان لم يكن
متصفا بها فقد فقدت العلة فكيف لا يفقد الحكم وهو قادر على القبيح والا
لم يستحق مدحا اذا لم يفعله ولم يصح ان يفعله ونحن الضعفاء وموجد الخير
غير موجد الشر ان عنوا به نفس المسئلة فهو الزام لنا بمذهبنا والا
فلا معنى له وعدم الفعل انما جاء لعدم الداعي فكيف يصح بعدم المقتضي
وقادر على خلاف المعلوم للامكان الذاتي واستحالته ان يبطل المتاخر
متقدما وعلى امثال اعمال العباد فان صفاتها احوال عارضة لا مدخل
لها في حقائقها **اقول** لما فرغ من بيان صفاته شرع في احكامها وابتدا
بكونه تع قادرا على كل مقدور وفي هذه المسئلة مباحث الاول انه
تع قادر على كل مقدور وهو اختيار اكثر علمائنا ومذهب الاشاعرة
وقد نازع في ذلك جماعة سياتي البحث معهم والدليل على انه تع قادر

على كل مقدور وان ما لاجله صح ان يكون قادرا على شيء هو الامكان
اذ الوجوب والامتناع محيلان للمقدورية والامكان في كل الممكنات
حاصل فالمقدورية ثابتة في الكل لتساويها بالنسبة اليها وايضا فانما قدر
على البعض لذاته لا لشيء اخر وذاته متساوية النسبة الى الكل فالكل
مقدور له تعالى **المبحث الثاني** في انه تعالى قادر على عين افعال العباد وهو مذهب
المصنف وجماعة من اصحابنا والاشاعرة وذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما
الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله واختار السيد
المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي ره والدليل على ما ذهب اليه المصنف ما تقدم
واحتج المانعون بوجهين الاول انه يلزم من وقوع مقدور بين قادرين
وهو باطل والا استغناء بكل واحد منهما عن كل واحد منهما الثاني
ان حقيقة القادر هو الذي يوجد منه الفعل عند الداعي وينتفي عند الصارف
فلو اجتمع قدرة العبد وقدرة الله تعالى على الفعل الواحد واراده الله تعالى
وكرهه العبد او بالعكس لزم وقوعه وعدمه وهو محال والجواب عن الاول
انه لا يلزم من اجتماع القدرتين اجتماع التاثيرين فانه لا يجب التاثير بالقدرة
وحدها والمصنف جعل الجواب عن ذلك استدلالا على مطلوبه فقال ان
المانعين انما ذهبوا الى انه لا يقدر على مقدور العبد حذرا من وقوع مقدور بين
قادرين فلا يخ اما ان يكون الله تعالى قبل خلق العبد متصفا بالقادرية
على تلك الحركة او لا يكون فان كان الاول فعند خلق العبد اما ان يكون العبد

قادرا عليها وقد فرضناه قادرا ايضا او يكون كلاهما قادرين وهو المطلوب
او ينتفي قادرية الله تعالى لوجود قادرية العبد وهو محال لعدم الاولوية بل انتفاء
قادرية العبد لوجود قادرية الله تعالى اولى والثاني باطل لان المانع من الانتفاء
حصول المقدور بين قادرين وهذه العلة منتفية قبل خلق العبد فيلزم من
انتفائها انتفاء الحكم وهو عدم القادرية فتثبت القادرية وعن الثاني ان
العدم انما يتحقق عند تحقق الصارف اذا لم يوجد قادر اخر يدعوه الداعي
الى فعله **المبحث الثالث** في انه تعالى قادر على القبيح ذهب اليه اكثر العقلاء وخالف
فيه النظام من المعتزلة والدليل عليه وجوه الاول ما تقدم من عموم القادرية
الثاني انه لو لم يكن قادرا عليه لما استحق المدح على تركه والتالي باطل
بالاجماع فكذا المقدم الثالث انه لو لم يكن قادرا عليه لما قدرنا نحن والتالي
باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمة انه تعالى قادر لذاته ونحن قادرون
بقدرة مستفادة منه فكيف ينسب الى قدرتنا ما لا يمكن نسبته اليه
تعالى عن الضعف واحتج النظام بوجهين الاول انه قد تقرر ان موجد الخير
خير وموجد الشر شرير فلو كان قادرا على فعل الشر لكان قادرا على ان يجعل نفسه
شريرا فلا يكون قادرا على فعل الخير لاستحالة ان يكون الواحد خيرا وشريرا
الثاني ان وقوع القبيح منه يستلزم الجهل او الحاجة وهما مستحيلان عليه
واستحالة اللازم يقتضي استحالة الملزوم والجواب عن الاول ان عنيتم بالخير
والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون

فاعلا لهما فان هذا نفس المسئلة وهو التزامنا بمذهبنا وان عنيتم به سببا آخر

فبينوه وايضا الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء بل انما يقالان بالاضافة الى غيرهما

واذا امكن ان يكون الشيء بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا

امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهذا الوجه استدل به المجوس

والثنوية على انه تعالى قادر على فعل الخير لا غير قالوا لان الخير هو الذي يكون

جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا وجوابهم ما ذكرناه

في الثاني وعن الثاني ان الحق يلزم من الوقوع لا لذاته بل لعدم الداعي اليه

فعدم الوقوع مستند الى انتفاء الداعي الى الفعل لا لعدم المقتضي وهو القدرة

المبحث الرابع في انه تعالى قادر على خلاف المعلوم وهو مذهب اكثر العقلاء

الا عباد بن سليمان الصيمري والدليل عليه وجهان الاول ان خلاف المعلوم

ممكن فيكون مقدورا على ما تقدم الثاني ان العلم تابع للوقوع التابع للقدرة

فكيف يكون المتاخر مبطلا للمتقدم ولانه يلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء

لانه اما معلوم الوقوع او العدم والحاصل ان وجوبه بالنظر الى العلم لا ينافي

امكانه الذاتي والقدرة تتعلق به بالنظر الى الامكان الذاتي لا الى الوجوب

الحاصل للعلم احتج عباد بان خلاف المعلوم محال لاستحالة انقلاب علمه

جهلا وهو المحال غير مقدور عليه والجواب الاستحالة المانعة من المقدورية انما

هي الاستحالة الذاتية لا العارضة **المبحث الخامس** في انه تعالى قادر على مثل مقدور

العبد وهو مذهب اكثر العقلاء الا البلخي والدليل عليه انه ممكن فيكون

مقدورا على ما سلف احتج ابو القاسم البلخي بانه اما طاعة او سفه او عبث فالله تعالى

يستحيل عليه ذلك والجواب ان تلك الصفات لا تؤثر في الحقائق **المسئلة السادسة عشر**

في انه تعالى عالم بكل معلوم **قال** وهو عالم بكل المعلومات لاستواء نسبة الذات

اليها وبذاته والمغايرة المدعى اشتراطها يبطل بعلمنا بانفسنا بالجزئيات

والتغير في الامور الاضافية لا يقتضي تغير الذات **اقول** هذه المسئلة ما ذهب اليه

المسلمون كافة وقد خالف فيها جماعة تاتي البحث معهم وفي هذه المسئلة مباحث

الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات فلو اختصت ذاته بمعلوم دون معلوم

لزم الافتقار الى المخصص وهو محال ولانها صفة نفسية لاستحالة انفعاله عن

الغير والنفسية متى صحت وجبت والا توقفت فلا تكون نفسية **المبحث الثاني**

في انه تعالى عالم بذاته خلافا لجماعة من الفلاسفة وبعض من المتكلمين والدليل عليه

ما تقدم ولان العلم هو الحصول ولا ريب في حصول الشيء المجرد القائم بذاته

لنفسه فيكون عالما بها احتج المخالف بان العلم اضافة ولا يعقل اضافة الشيء

الى نفسه وتغاير الذات لنفسها من حيث العالمية والمعلومية يتوقف على العلم

المتوقف على المغايرة فليس يكاف والا دار والجواب انه منقوض بعلم الواحد

منا بنفسه قال بعض المحققين المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة

بمقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته

ولا يلزم الدور وهو باطل لان العلم لا يقتضي المغايرة بل هو متوقف عليها

توقف المشروط على الشرط **المبحث الثالث** في انه تعالى عالم بالجزئيات خلافا للفلاسفة

لانه تعالى حي فيصح ان يعلم كل المعلومات

لما ما تقدم ولانها معلولة له مستندة اليه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
احتجوا بانه يلزم منه التغير عند تغير المعلوم او وقوع الجهل عند بقاء العلم عنده
والجواب ان التغير واقع في الاضافة وهذا لا يستلزم وقوعه في الذات وتحقيقه
ان الصفات منها ما هي اضافة محضة كالتيامن والتياسر ومنها ما هي حقيقية
محضة كالسواد والبياض ومنها ما هو حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة
فعند وقوع التغير في المعلوم والمقدور يتغير الاضافات لا الصفات الحقيقية
ولا الذات وهذا الجواب لا يتاتى على مذهب الشيخ ابي اسحق ره لانه
ينفي المعاني والعلم الذي يتغير هو الاضافة ويلزم منه ان لا يكون الله تعالى
عالما في الازل بالحوادث وفيه اشكال وقيل في الجواب عن ذلك ان العلم
بان الشيء سيوجد نفس العلم بالوجود اذا وجد وهو ضعيف فان العلم
يستدعي المطابقة والفلاسفة قالوا انه يعلم الجزئيات من حيث هي
معقولات لا من حيث هي متغيرات زمانية وهو بط لانه يلزم نفي علمه تع
وقد ذهب بعض الناس الى انه تع لا يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها
والا لكان معلوم الوقوع واجبا ومعلوم العدم ممتنعا فيلزم الجبر وهو
ضعيف لانه ان اراد به وجوب صدوره عن علمه فهو بط لانه عالم
بذاته وبالمعدومات ولا يلزم وقوعها وان عني به واجب المطابقة
لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجده هو ولا يكون
مجبورا لان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان السابق وذهب اخرون

الى انه تع لا يعلم غيره لانه يلزم منه تكثر الصور في ذاته تع عن ذلك علوا كبيرا والجواب
العلم اضافة الصورة وتكثر الاضافات لا يقتضي كثرة الذات وذهب اخرون
الى انه لا يعلم بما لا يتناهى لان المعلوم متميز والمتميز متناه والجواب منع الكبرى
وذهب اخرون الى انه تع لا يعلم كل ما عداه والا لكان عالما بانه عالم ويتسلسل
والجواب التسلسل يلزم من ثبوت اشياء متغايرة لا تتناهى اما من ثبوت اشياء
متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فلا **المسئلة السابعة عشر** في انه تع واحد **قال** وهو
واحد لان اثبات اشياء ذاتين لا يتميزان كاثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين واتصافهما
مما يصح بما نعمها فليفرض وقوعه فيؤدي الى الفساد والاقوى الاعتماد على السمع
اقول اتفق اكثر العقلاء عليه واستدل الشيخ بوجوه الاول انه لو كان في الوجود
واجبا الوجود لكانا قد اشتركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما
ان لا ينفصل احدهما عن الاخر بفصل مميز واما ان ينفصلا والاول قح لان الاثنينية
لا تعقل مع عدم الانفصال وليس اثبات ذاتين لا يتميزان الا كاثبات ذات واحدة
لها حكم ذاتين من الانفصال والتعدد ولما كان الثاني باطلا بالضرورة فكذا الاول
والثاني بط والا لزم وقوع التركيب في واجب الوجود فيكون ممكنا هف وهذا الدليل
انما يمشي بعد اثبات كون الوجوب ثبوتيا قال بعض المحققين الواجب عين الوجوب
ولا ريب في كونه ثبوتيا وليس البحث في الوجوب وهو غير جيد لان الواجب ذات مخصوصة
متصفة بتلك الامر الاعتباري فان عنوا بالاشتراك مع كثرة الواجب اشتراكهما
في كون كل واحد منها ذاتا موصوفة بامر اعتباري فهو مسلم ولكن لا يدل على التركيب

ولا يلزم الاشتراك في الذات وان صدق به الاشتراك في الماهية هو قال بعض

المحققين المتاخرين اذا كان الوجوب مشتركا كان متغايرا للهويتين

فان استلزمتاه كان ممكنا هف وان انعكس فلا اثنينية وان انتفى اللزوم

فالاجتماع معلول قال بعض المحققين الخلف يلزم لو كان الواجب ممكنا لاالوجوب

اما ان كانت هويته مستلزمة لوجوبه وان كان وجوبه محتاجا الى هويته

لم يلزم منه كون الهوية معلولة للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة

بانفرادها انما يكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها وفيه نظر لان الواجب

انما يجب بوجوبه فلو كان معلولا كان ممكنا يجوز زواله فلا يكون الواجب

لانتفاء الوجوب عنه هف والوجه الثاني دليل التمانع وتقريره انا لو فرضنا

الهين فاما ان يصح من احدهما فعل ما يخالف فعل الاخر اولا فان صح فلنقدر

وقوعه لان ما لا يمتنع لا يلزم من فرض وقوعه مح والتالي باطل لان عند

وقوع الاختلاف ان حصل مراداهما لزم اجتماع الضدين وان لم يحصلا

كان المانع من وقوع فعل كل واحد منهما فعل الاخر فيقعا معا حال عدمهما

هف وان حصل مراد احدهما كان ترجيحا من غير مرجح ولان من لا يقع مراده

ليس باله لعجزه وان امتنعت المخالفة فهو مح لان كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى

والقادر يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذه الحركة لولا الاخر ومن الاخر

السكون لولا هذا فان لم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد

الى ضده وليس لعدم قصد احدهما اولى من الاخر فلا يمنع قصد احدهما قصد

قصد الاخر فتصح المخالفة لانه يجوز ان يكونا حكيمين فلا يقصدان المخالفة

ولان المح نشأ من التعدد ومع وقوع المخالفة فلا يستلزم استحالة احد

جزئيه على التعيين لانا نقول يجوز ان يكون فعل كل واحد من الضدين مصلحة

وعن الثاني ان التعدد يلزم الامكان المخالفة المستلزم للمح فيكون محالا

فالملزوم مح الثالث السمع دل على الوحدة وهو اقوى الادلة ولا استحالة

في استفادة هذا الحكم من السمع فانه لا يتوقف على الوحدة فلا دور وانما كان هذا

اقوى لاشتمال الدليلين الاولين على دعاوى مشكلة **المسئلة الثامنة عشر** في

ابطال المهية **قال** والمهية باطلة لانا نعلم وجوده وهو عين الذات والحقيقة

اقول ذهب ضرار الى ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو للاجماع على قولهم

لا يعلم ما هو الا هو ولانا لو رأينا ذاته لعلمنا من حقيقته ما لا نعلم الان بعكس

والشيخ ابطل ذلك بان ذات الله تعالى هي وجوده ووجوده معلوم فيا هيته

معلومة وقول ضرار عندي قوي والتحقيق غير ان المعلوم لنا ليس الذات

لانا نعلم صفاته الحقيقية كالوجود والقدرة والعلم او الاضافية كالخالقية

والرازقية او السلبية ككونه ليس بجسم ولا عرض ولا مرئي ولا في جهة

اما الذات الموصوفة بهذه الاوصاف فهي غير معلومة وقوله الوجود اما

معلوم ان عنى به المختص به تعالى فهو مم وان عنى به المشترك فهو ذهني

فان عنى ضرار بالمهية الحقيقة والذات فهو حق وصواب وان عنى به

شيئا اخر فهو جهالة **المسئلة التاسعة عشر** في ان كلامه تعالى حادث **قال** وليس

فخالفنا مستكلماً فى الازل لقبح خطاب المعدوم **اقول** اتفقت المعتزلة عليه خلافا للاشاعرة والكلاميين والدليل ان العالم حادث وخطاب المعدوم قبيح عقلا فانه لا يحسن ان يجلس انسان فى داره يامر وينهى من ليس حاضر عنده ويعده العقلاء سفيها واثبت ابن كلاب كلاما قديما ليس بامر ولا نهي ولا خبر وهو غير معقول لان كلامهم النفساني بما اثبتوه بالقياس على الطلب الذي نجده نحن عند الامر والنهي واثبتوا المغايرة بينه وبين الارادة بما قد بيناه فاما اثبات غير ذلك فليس بمعقول اجماعا منا ومنهم ثم ان الاشاعرة اثبتوا لله تعالى امرا ونهيا فى العدم وجوزوا خطاب المعدوم كمن يوصي غيره بان يامر ولده بالتعليم بعد موته فان الولد يصير ماموراً بذلك الامر وهو خطأ فان الامر توجه الى موجود وليس مع الله غيره ليامره ان يامر بما وقد بيننا ازيد من هذا فيما سلف

المقصد السادس فى استناد صفاته الى وجوبه تعالى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** فى ان المؤثر واجب الوجود لذاته **قال** القول فى الدلالة على ان الصفات ثابتة من وجوب وجوده فقط به لان مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المقصود وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر فيتسلسل او ينتهى الى الواجب لذاته **اقول** اتفق العقلاء على اثبات موجود هو واجب الوجود بذاته والشيخ لما اثبت فى اول الكتاب الصانع اثبت ههنا وجوبه والدليل عليه ان ههنا موجود بالضرورة فاما ان يكون واجب الوجود وهو المطلوب او ممكن الوجود فيفتقر الى المؤثر الواجب والا لزم اما الدور او التسلسل وهما باطلان وقد مضى تقرير الشرطية وبطلان اللازمين وهذا برهان قطعي شريف اشار اليه فى قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد

المسئلة الثانية فى استناد سلب العرضية والجسمية عنه تعالى الى الوجوب **قال** والموجود اما ان يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه او لا يتعلق والاول ممكن والثاني الواجب لذاته والله تعالى ليس بعرض لان العرض صفة تقوم بمحله وما تقوم بغيره فهو ممكن وليس بجسم لما ذكرناه اولا **اقول** لما اثبت الشيخ ابو اسحاق ره اولا وجوب وجوده شرع فى اللازمة عنه وهي اربع الاولى انه ليس بعرض ومهد لذلك قاعدة هي ان الموجود من حيث هو اما ان يتعلق وجوده بغيره او لا يتعلق والثاني الواجب والاول الممكن ونعني بالتعلق هنا الاحتياج والافتقار كتعلق المعلول والمشروط والحال والمركب بالعلة والشرط والمحل والجزء اذا ثبت هذا فالعرض يتعلق بالمحل بحيث يستحيل وجوده منفكا عنه ومحتاج فيه اليه لتشخصه وقوامه بالفعل وواجب الوجود لا يفتقر فى وجوده الى غيره فهو ليس بعرض الثانية انه ليس بجسم لان كل جسم مركب من الجواهر او من المادة والصورة وكل مركب مفتقر وذلك ينافي الوجوب الذاتي **المسئلة الثالثة** فى انه تعالى ليس له صفة زائدة على الماهية **قال** وليس له وصف زائد على ذاته لانه ان تقوم وجوده به كانت ذاته مفتقرة الى غيره وان لم يتقوم فهو معلول وعلته اما الذات ويستحيل

كونها فاعلة قابلة او غيرها ولا علاقة لواجب الوجود بغيره **اقول** هذا
مذهب الاوائل وجماعة من المتكلمين اختاره خ واستدل عليه بانه لو كانت
صفة زائدة على ذاته فاما ان تكون معقولة للذات او عارضة لها والاول
بط اما اولا فلانه يلزم افتقاره اليها والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن
واما ثانيا فلان الصفة لا يعقل تقوم الذات بها والثاني باطل ايضا لانها
تكون ممكنة ح فالمؤثر فيها اما الذات او غيرها والاول باطل والا لكان الشيء
الواحد قابلا فاعلا معا وهو مح لان القابل نسبته الى المقبول نسبة
الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب فلا يصح انتساب الشيء الواحد
الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب والثاني بط والا لكان واجب الوجود
متعلقا بغيره منفعلا عنه وواجب الوجود لا يتعلق بغيره على ما بيناه و
في هذا الدليل نظر من وجهين الاول لا نم استحالة استناد القبول
والفعل الى شيء واحد وما ذكره غير واضح لان الامكان باعتبار
القبول لا ينافي الوجوب باعتبار الفعل والمح يلزم لو اتحد الاعتبار
الثاني لا نم امتناع تعلقه بالغير على الوجه الذي ذكره هنا ولا يلزم من
استناد صفته الى الغير امكانه والصواب هنا ان الصفات زائدة في المعقولية
لا في الخارج **المسئلة الرابعة** في انه تعالى يستحيل عليه التغير **قال** وليس بمتغير
لان حدوث امر له في ذاته ان اقتضاه غيره كانت الذات متعلقة بالغير
والذات تقتضي دوام التغير **اقول** اتفق العقلاء عليه الا القائلين بجواز
قيام الحوادث به تعالى الله عن ذلك والدليل عليه ان التغير اما ان تقتضيه
ذاته او غيره والثاني بط والا لكان متعلقا بغيره وواجب الوجود لا يتعلق
بغيره والاول بط ايضا والا لزم دوام التغير لدوام ذاته فلا يكون التغير تغيرا
هف **المسئلة الخامسة** في انه مبتهج بذاته **قال** د فيقد ~~~~ المؤثر مبتهج بالذات
لان علمه بكماله الاعظم يوجب له ذلك وكيف لا والواحد منا يلتذ بكماله
النقصاني وكونها في الشاهد من توابع اعتدال المزاج لا ينفي ان يكون
في الغائب لغير ذلك لجواز تعدد السبب ولسنا نقول انه يلتذ بخلق شيء
ليجب وجوده اذ لا بل هو ملتذ بذاته وهذه المسئلة قد سطرنا فيها كتابا
مفردا وسميناه كتاب الابتهاج **اقول** هذه المسئلة مما وافق الشيخ ابو اسحق
ره فيها الحكماء وخالف الامامية وباقي المتكلمين فيها وقد اتفق الجميع على
نفي الالم عنه تعالى وفي هذه المسئلة مباحث **الاول** في حد اللذة قالوا هي ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم
ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر والادراك معلوم
والنيل هو الاصابة والوجدان ولا بد منهما اما الاول فلانه لا لذة المعاني
عليه بالمجاز وهو محترز عنه في التعريف واما الثاني فلان الادراك قد
يكون بحصول الصورة المساوية وهي غير ملتزمة للذة وقولنا لما هو عند
المدرك كمال وخير لان الكمال والخير قد لا يدركان من حيث هما كذلك
فلا يحصل اللذة بل المعتبر كماليته وخيريته عند المدرك والخير هو حصول الشيء

لما يليق به ذلك الحصول وقولنا من حيث هو كذلك لان الشئ قد يكون كمالا
وخيرا من حيثية دون اخرى والالتذاذ يختص بالجهة التى هو فيها كمال
وخير **الثانى** فى اثبات اللذة العقلية وقد نازع فيها جماعة وذلك لان الفتح
اللذة هى الكمال ولكل قوة من القوى كمال يخصها فكما ان العين تلتذ
بوصول كمالها وهو مشاهدتها للمحبوب والذوق يلتذ بوصول كماله اليه
وهو المطعم اللائق به كذلك القوى العقلية تلتذ بوصول كمالها اليها وهو
حصول ادراك الملائم لها **الثالث** فى ان اللذة العقلية اقوى لان ادراكها
اتم فانها تخط تصل الى كنه الحقيقة وتميز الماهية عن غيرها لفصولها
وتفصلها الى اجزائها وتميزها عن اعراضها اما الحس فانه يدرك ظاهر الشئ
واعراضه وايضا مدرك العقلية واجب الوجود تعالى وصفاته والاشياء التى
لا يجوز عليها التغير كالطبائع الكلية والماهيات الباقية ومدرك الحس
اشياء جزئية متغيرة فاللذة العقلية بذاتها مستفيدة للوجود من غيرها و
لا ريب فى ان الاول اكمل فادراكه يكون الذ واتم لهجة واذ قد تمهدت
هذه المباحث فلنرجع الى الشرح فنقول الابتهاج اللذة والسرور والمراد
منه الحال التى تحصل لذى الخيرة الكمال من جهة الخيرة والكمال وقد ادعى
المصنف ره ثبوته لله تعالى لانه عالم بذاته التى هى اكمل الموجودات وذاته ملائمة
لذاته وادراك الملائم الكمال يوجب اللذة وكيف لا يكون كذلك والواحد
منا يلتذ بكماله الناقص فكيف ينتفى عنه هذا المعنى مع بلوغ كماله الى النهاية

القصوى احتج المتكلمون بوجهين الاول ان اللذة من توابع اعتدال المزاج
فلا يصح ثبوتها فيه تعالى لانتفاء متبوعها وهو المزاج عند الثانى ان اللذة ان كانت
قديمة وهى داعية الى ايجاد الملتذ به وجب ان يوجد الملتذ به قبل ان يوجد
لوجود الداعى وانتفاء المانع وهو الازل وان كانت حادثة كان الله تعالى
محلا للحوادث واجاب الشيخ عن الاول بان كونها فى الشاهد من توابع المزاج
لا يقتضى كونها فى الغائب كذلك فانه يجوز تعدد السبب مع وحدة المسبب بالنوع
فاعتدال المزاج يوجب اللذة عندنا ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب
وعن الثانى ان الحجة يلزم لو قلنا انه يلتذ بفعله اما اذا قلنا انه يلتذ بذاته وكماله
وقد ذكر المصنف ره انه صنف كتابا فى هذه المسئلة ولم يصل الينا **المقصد**
الثالث فى العدل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** فى التحسين والتقبيح **قال** القول
فى العدل والافعال قد يستقل العقل بقبح بعضها دون بعض وبحسنه كالظلم
والانصاف والكذب والصدق لانه معلوم ولا يستند الى الشرع لا ستقباح
الجاهلية له ولانه من العقل ولانا عند كونه ظلما نحكم بقبحه فالموثر فيه نفس
كونه ظلما ومنا من ادعى الضرورة فى ذلك وهو الحق ولهذا اشكلنا فى النبوة لو
لم يرتفع قبح الزنا وشرب الخمر دون قبح الظلم ولو كان الحسن للامر لم يكن افعال الصانع حسنة
وانتفاء النهى مقابلة فى القبح انتفاء الامر فوجب ان يكون افعاله قبيحة
اقول اطلق المتكلمون العدل على العلوم التى لها تعلق باحكام افعاله تعالى
من حسن الحسن منها ووجوب الواجب ونفى القبيح عنها والاصل الذى

يتفرع عليه مسائل العدل معرفة كونه تعالى حكيما لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

فاذا ثبت هذا بنوا عليه مسائل العدل من حسن التكليف ووجوب اللطف

وغيرهما من المسائل الاتية ولما كان هذا الاصل يتوقف على معرفة الحسن

والقبح وانهما عقليان ابتداء المصنف ره بالبحث عن ذلك واعلم ان حقيقة الفعل

الاختياري هو ما صدر عن مؤثر على جهة الصحة لا على جهة الوجوب وينقسم

الى حسن وقبيح فالحسن هو ما ليس لفاعله مدخل في استحقاق الذم والقبيح

هو ما لفاعله مدخل في استحقاق الذم واحترزوا في الحدين بالمدخلية عن

الصغائر فانها وان لم يستحق بها الذم الا ان لها مدخلا فيه اذا ظهر هذا فنقول

الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان من الافعال ما يحسن لوجوه يقع عليها

اي يقترن بحدوثها قرينة راجعة الى النفي او الاثبات لوصف لاجل تلك

القرينة بانها دفع ضرر مثلا فيقتضي العقل بحسنها ومنها ما يقبح لوجوه يقع

عليها ان يقترن بحدوثها قرينة راجعة الى النفي او الاثبات لوصف لاجلها

بانها ظلم مثلا فيوصف بالقبح وقالت المجبرة ان الحسن والقبح انما هو بالامر

والنهي الشرعيين والعقل لا يقضي في شيء من الافعال بحسن ولا قبح

واختلفت المعتزلة هنا فقال بعضهم ان العلم بحسن بعض الافعال

وقبح بعضها ضروري واخرون قالوا استدلالي واختار الشيخ الاول

واستدلت المعتزلة بوجوه الاول انا نعلم قبح الكذب والظلم وحسن الصدق

والانصاف ولا مدرك الا العقل او الشرع والثاني باطل والا لما حكم به

العقل قبل الشرع لكن البراهمة يحكمون بالحسن والقبح وان لم يعترفوا بالشرع وكذلك

البراهمة المنكرون للشرائع الثاني انا عند العلم بكون الفعل ظلما نحكم بقبحه و

ان لم نعلم سببا اخر واذا انتفى هذا الوجه وسائر وجوه القبح لم نحكم بقبحه وذلك

ما يقتضي استناد القبح الى كونه ظلما كما انا عند علمنا بملاقاة النار للنار للبس

نحكم بالاحتراق فنسند الاحتراق الى النار وكذا هنا وليس هذا استدلالا بالدوران

الظني بل هو نوع من القضايا البديهية يسمى الحدسيات الثالث لو كان

قبح المقبحات مستندا الى الشرع لما وقع الفرق بين ما علم قبحه من الشرع او من

العقل والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر وبيان نفي التالي

انا عند تشككنا في الشرع نتشكك في قبح الزنا وشرب الخمر ولا نشك في

قبح الظلم والكذب الرابع لو كان الحسن بالشرع لما كانت افعال الله تعالى

حسنة والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحسن

عندهم هو المامور به والله تعالى غير مامور فلا يكون فعله حسنا لا يقال

المقتضي لحسن افعاله انتفاء النهي عنها لا الامر لانا نقول لو كان انتفاء

النهي محسنا لكان انتفاء الامر مقبحا لاستحالة ايجاب الضدين حكما

واحدا فكان يجب ان يكون افعاله كلها قبيحة لانتفاء الامر عنها والى

هذا اشار المصنف ره بقوله وانتفاء النهي اي المقتضي للحسن مقابل في القبح

انتفاء الامر الخامس لولا الحسن والقبح العقليان لم يقبح من الله تعالى شيء

فكان يحسن منه ارسال الكذاب والخلف في خبره وهذا يقتضي ارتفاع

الوعد والوعيد وغيره ابطال التكاليف وغيره من الفساد ما مر احتجوا بان الله تعالى
قد كلف بما لا يطاق اذ قد كلف بالايمان من علم كفره ولو كان قبيحا لما فعله الله تعالى
في كلامه اخبر ومن جملتها الاخبار بعدم ايمانه فهو تكليف بالجمع بين
النقيضين ولان القبح منفي عن الله تعالى بالاجماع وعن العبد لان افعاله
اضطرارية فلا قبح ولان الكذب قد يحسن اذا تضمن تخليص النبي والاعتذار
بالتعريض او بالتخلف لمانع غير صحيح لجواز اطراده فلا كذب والجواب ان العلم
غير مؤثر في الامكان فلا اضطرار والا لكان الله تعالى موجبا وتكليف ابي لهب
من حيث الاختيار والاختيار من حيث العلم وهما غير متنافيين لما مر وكون
العبد مضطرا مم لما بينا من عدم تاثير العلم وحسن الكذب المتضمن للتخليص
مم بل هو قبيح لكن العقل يقتضي ارتكاب اضعف القبيحين والتخلف لمانع
لا يقدح في الحكم الكلي بقبح الكذب كما ان كذب الحس او العقل في بعض
الاحكام لا يقدح في المحسوسات والاحكام العقلية **المسئلة الثانية** في ان الله تعالى
لا يفعل القبيح **قال** والصانع تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وغنائه عنه واعتباره
بالشاهد والتفرقة المدعى حالة ملغى حالة الغفلة والحسن انما يفعل لحسنه
كالتكليف الذي لا غرض فيه الا ذلك **اقول** اتفقت الامامية وباقي المعتزلة
على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب والدليل عليه انه تعالى عالم بكل
معلوم غني عن كل شيء وقد سلفنا فيكون عالما بقبح القبيح وعالما بغنائه عنه
وكل من كان كذلك فانه لا يفعل القبيح بالضرورة واعتبره بالشاهد فان الواحد

منا انما يفعل القبيح اما لجهله به او لجهله بغنائه عنه فيظن حاجته اليه وان كان غنيا
واما لحاجته فمتى انتفت عنه هذه الاحتمالات فانه لا يفعل القبيح قطعا وقوله
المصدرة وغنائه عطف على قوله بقبحه لا على قوله لعلمه فان العلم بالقبح والغناء
عنه لا يكفيان في الامتناع من الفعل لجواز جهل المتصف بهما بالاستغناء فيفعله
واذا جعل عطفا على القبح تضمن العلم بالغنا وحصوله لاستلزام العلم المطابقة
لا يق انما لا يصدر هنا فعل القبيح لتضررنا بالذم والله تعالى لا يتضرر فجاز
وقوعه منه لانا نقول التعليل بما ذكرتم بط لانا قد نترك القبيح حالة الغفلة
عن الذم ولانا نترك القبيح وان لم يشعر بنا احد ولانا قد نترك القبيح وان زاد
نفعه على الضرر الحاصل بالذم لا يق انا كما لا نفعل القبيح الا عند الجهل او الحاجة
كذا لا نفعل الحسن الا عند النفع او دفع الضرر ولما استحال ذلك في حق الله
تعالى بطل قياس الغائب على الشاهد في انتفاء القبيح عنه تعالى لانا نقول لا نم انا
انما نفعل الحسن للنفع او دفع الضرر بل نفعله لحسنه كما نرشد الضال وننجي الغريق
مع انتفاء كل غرض سوى الحسن والله تعالى انما يفعل الحسن لحسنه فانه لا غرض
له في العالم والتكليف لهم سوى كونه حسنا وايضا فقياس الحسن لحسنه فانه لا غرض
له في العالم على القبيح بط فاذا فعلنا فعل الحسن لا يلزم فعل كل حسن بخلاف ترك
القبيح **المسئلة الثالثة** في انا فاعلون **قال** ونحن فاعلون لافعالنا الحسنة والقبيحة
لانها واقعة بحسب قصدنا والذم والمدح يتعلق بها والكسب هذيان للزوم
القول في فعل القلب على اصلهم ويلزم ان لا يكون لله تعالى نعمة على كافر بل وعلى مؤمن

وان يظهر المعجزات على يد الكذاب فلا يبقى وثوق بالشرايع وان يكون لها الماجابرا والتعلق بالحاجة الى المرجح والكلام فيه كالسالف فلا بد من مرجح ملجئ فيبطل لان المرجح العلم بما في الفعل من المصلحة له وكك في الوقت على ان ذلك بمنزلة طريقين للهارب من السبع وقد اجمعنا على عدم اشتراط المخصص وصدور فعل غير مشعور به ليس بينه لانا استدللنا على العالمية بالاحكام واين الاحكام فيما يذكرونه **اقول** اتفقت الامامية والمعتزلة كافة على ان العبد فاعل لتصرفاته وذهب جهم بن صفوان ومن تبعه الى ان الله تعالى خالق لافعال العبد فيهم وليسوا محدثين لها ولا مكتسبين وذهب النجار والاشعري ومن تبعهما الى ان الله تعالى هو الخالق لافعال العبد فيهم وهم مكتسبون لها [وهم محتاجون] واختلفوا في ماهية الكسب فقال بعضهم ان العبد اذا عزم على الطاعة وفعلها خلقها الله تعالى واذا عزم على فعل المعصية خلقها الله تعالى وقال بعضهم ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله وكونه طاعة ومعصية صفتان يحصل بقدرة العبد وقال اخرون ان قدرة العبد يتعلق بحال الفعل وهي غير موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة اما المعتزلة فقد اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم الى ان العلم بكوننا فاعلين نظري وذهب ابو الحسين البصري الى انه ضروري واستدل الشيخ على قولهم بوجهين الاول ان افعالنا واقعة بحسب مقصدنا ودواعينا ومنتفية عند صوارفنا وذلك مما يقتضي استنادها الينا ضرورة والاولى ان يستدل بهذا على ضرورية علمنا باننا فاعلون لا على انا فاعلون كما استدل مشايخ المعتزلة لا يقال لم لا يجوز ان يكون حاصلا من الله تعالى وان وقع بحسب دواعينا لانه تعالى

قادر عليه فجاز وقوعه منه لانا نقول قدرة الله تعالى عليه لا يقتضي القدح في علمنا الضروري باسناده الينا لا يقال هل تفصلون بين خلقه تعالى للفعل بحسب دواعيكم وبين خلقكم لها بحسبها فان اعترفتم بالفصل فبينوه والا جاز ان يكون مخلوقا فيكم لانا نقول اجاب قاضي القضاة فقال الفصل بينهما انا متى احدثناه اقترن به علمنا ضرورة انه لولا دواعينا لما حدث فانه يجب حدوثه بحسبها ومتى خلق فينا لم يجب ان يقترن به هذا العلم لانه يكون جهلا وهذا اعتراف بمذهب ابي الحسين ولقائل ان ينازع في وجوب اقتران العلم الثاني ان العقلاء يمدحون المحسن ويذمون المسيء ولولا علمهم بوقوع الاحسان او الاساءة منا والا لما جاز ذلك كما لا يجوز منهم مدح حسن الخلقة لحسنه وذم قبيح الخلقة لقبحه لا يقال المدح والذم فرع على كوننا فاعلين فلو استدللنا بهما عليه لزم الدور لانا نقول انما يستدل بهما على العلم بكوننا فاعلين لا على كوننا فاعلين وقد اجاب الاشعري بان المدح انما يلزم لو سلبنا عن العبد القدرة اما اذا قلنا انه مكتسب صح توجه المدح والذم اليه وان لم يكن فاعلا اجاب الشيخ ابو اسحق بان الكسب هذيان اذ هو لفظ لا معنى تحته فانا نردد ونقول هل للعبد فعل ام لا فان كان الاول فقد ناقضتم واذا جاز وقوع فعل ما منه فلم لا يجوز استناد افعاله كلها اليه وان كان الثاني لزمكم المحذور من قبح المدح والذم وقبح بعث الرسل وانزال الكتب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك والزمهم الشيخ في فعل القلب الذي هو العزم على الطاعة والمعصية هل هما من فعله ام لا فان قالوا بالاول فقد ناقضوا والا فما معنى الكسب ثم ان الشيخ ابا اسحق قد

هنا

الزمهم امور اشنيعة الاول ان لا يكون لله تعالى نعمة على كافر ولا على مؤمن اما الكافر
فلانه خلق فيه الكفر والمعاصي عندهم ثم يعذبه عليها فاي نعمة له عليه في ايجاده لمسرة
الحقيرة بالنسبة الى العذاب الدائم واما المؤمن فلانه انما يكون منعما عليه لو خلق لا
واذا اسندنا القبائح اليه تعالى عن ذلك جاز ان يكون ما فعله الله تعالى بالمؤمن
مفسدة له فلا يكون نعمة وايضا فان المؤمن عندهم يجوز ان يعذبه الله تعالى على
ايمانه وامتثال اوامره فاي نعمة له عليه وهذا من اشنع الاشياء واقبحها الثاني
اذا جوزنا استناد القبائح اليه تعالى جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب فلا يبقى وثوق
بالشرائع اجابوا عنه بان التجويز للعدم لا ينافي القطع بالثبوت كما في العلوم العادية
وهذا ضعيف لان القطع مع هذا التجويز جهل كيف وعندهم ان جميع الشرور و
انواع القبائح واقعة منه تعالى الله عن ذلك نعم لو لم يعلم من عادته تعالى فعل القبائح
لم يكن التجويز منافيا للقطع مع علمنا اما فلا الثالث يلزمهم ان يكون الله تعالى ظالما لانه
فعلها وذلك باطل بالاجماع ولقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد احتج الخصم بوجوه
احدها ان العبد اما ان يكون الجهد نسبة الفعل والعدم اليه على السوية او يجب
احدهما والثاني يلزم منه الجبر وعدم المكنة وهو المطلوب والاول لا يخ اما ان
يفتقر في ايجاد احد الطرفين الى مرجح غير القدرة او لا يفتقر والثاني مح لاستحالة
وقوع الممكن المتساوي من غير مرجح والاول لا يخ اما ان المرجح من فعله او من
فعل الله تعالى والاول يلزم منه التسلسل والثاني يلزم منه الجبر لان عند حصول ذلك
المرجح يجب الفعل والا لكان الفعل والترك ممكنين فلا بد من مرجح ويتسلسل

فلا بد من الانتهاء الى مرجح ملجئ يجب معه الفعل وذلك عين الجبر اجاب المص بوجوه
احدها ان المرجح ليس امرا يخيرعه فيكون مرجحا بل علم الانسان بما في الفعل
من المصلحة هو المرجح والوجوب لا يستلزم الجبر لانه بالنظر الى القدرة ممكن و
واجب بالنظر الى هذا المرجح وهو العلم الحاصل من الله تعالى وليس العلم هو المقتضي
للفعل وهكذا اذا علم اشتمال الوقت على مصلحة وانتفائها عن وقت اخر فانه يقتضي
ايجاد الفعل في ذلك الوقت وثانيها ان القادر يرجح احد المقدورين على
الاخر لا لمرجح كما في الهارب من السبع اذا عن له طريقان والجائع اذا
حصل له رغيفان متساويان والعطشان له قدحان فان الفاعل يرجح
احدهما لا لمرجح عند المشايخ وثالثها انا قد اجمعنا على عدم اشتراط التخصيص
في حق واجب الوجود تعالى والا لزم الجبر على قولكم فليكن كذلك في حق العبد
الثاني ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بها والتالي باطل
بالوجدان فانا نفعل الحركة وهي مركبة من اجزاء لا تتجزى لا نعلمها والبطئ
يتخلله سكنات لا نعلمها فالمقدم مثله والشرطية ظ لان الفاعل بالاختيار
عالم بالضرورة لتساوي نسبة احاد الكل الى الايجاد ولانه يلزم نفي العلم
عنه تعالى اجاب الشيخ بالمنع من وجوب العلم عند الفعل لجواز ان يصدر من
الانسان فعل لا يعلمه على سبيل التفصيل ولا يقدح ذلك في عالميته تعالى
لانا انما استدللنا على عالميته تعالى بوقوع الاحكام في افعاله لا بمجرد الافعال
فلا ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد الثالث لو اراد العبد خلاف مراده تعالى

تع لزم الجمع والنقيضين ممكن لو كان العبد قادرا والجواب مراد الله تعالى يقع لان
قدرته اقوى **المسئلة الرابعة** في انه تعالى لا يريد القبيح **قال** وليس القديم مريدا للقبائح
من عباده وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقق هنا لان الارادة هي العلم على ما سبق
وان سلمنا قول الشيوخ امكننا ان يدل عليه بالامر والنهي وان الطاعة موافقة
للارادة فيكون الكافر مطيعا وان الرضاء واجب بقضائه ولا يرضى بالكفر
وتعلقهم بادعاء التعجيز ليس بشيء وانما يكون عاجزا لو لم يقدر على اجبارهم وقد
بينا انه قادر **اقول** اتفقت الامامية والمعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح
ولا يرضى بها ولا يحبها بل يكرهها وانه مريد الطاعات والايمان من الكافر
وغيره وقالت المجبرة بل القبائح يريدها الله تعالى ويكره الطاعات والايمان من
الكافر واعلم ان على قول الشيخ ابي اسحق في ان الارادة نوع من العلم لا يتحقق
الخلاف هنا لانه تعالى عالم بقبح القبيح فلا يريده ان كان من افعال عباده فهو
ما امر به وان كان من فعله فهو ما دعاه الداعي اليه والداعي هو الارادة
اما على قول المشايخ الذين اثبتوا لله تعالى صفة المريدية زائدة على الداعي
فيتحقق الخلاف معهم واستدل الشيخ على انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي
على قول المشايخ بوجوه الاول انه تعالى امر بالايمان ونهى عن الكفر ولا بد في الامر
من طلب واقتضاء الفعل وهو الارادة الثاني ان الله تعالى لو اراد من ابي لهب الكفر
لكان مطيعا له والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان الطاعة
موافقة الارادة مع الرتبة كقوله قد تمنى لي موتا لم يطع ولا يسمى الله تعالى مطيعا

اذا فعل مراده فالانتفاء الرتبة الثالث لو كان الكفر والفسوق وغيرهما من القبائح
بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لوقوع الاجماع على وجوب الرضاء بقضاء الله تعالى
لكن الرضاء بالكفر كفر اجاب بعض المحققين عن الاول بان ارادة الفاعل غير
ارادة غيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى ومعنانا هي
الارادة الاولى وكذا الكلام في الحجة الثانية فان الطاعة موافقة للارادة
الثانية دون الاولى وعن الثالث الرضاء بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى
طاعة ولا من هذه الحيثية كفر **واقول** المتكلمون لم ينازعوا في ان الامر انما يدل
على الارادة الثانية فلذا الطاعة ايضا ومدعاهم ليس ذلك ولم يقل احد ان
الامر يدل على ارادة الفاعل لفعله ولا الطاعة ايضا وقوله الرضاء بالكفر من
حيث هو قضاء الله طاعة معناه ان الرضاء بالكفر طاعة من حيث اسناد
وجوده الى الله تعالى وكفر لا من هذه الحيثية وهو باطل فان القبيح لا يختلف بالنسبة
الى الفاعلين فان الرضاء بالكفر قبيح مطلقا سواء كان استند الى الله تعالى او الى غيره
احتج المخالف بان الله تعالى لو اراد من الكافر الايمان لكان الكافر رادا من الله تعالى
لعدم وقوع مراده ووقوع مراد الكافر فيكون الله تعالى عاجزا وهو باطل بالاجماع
ولانه تعالى عالم ان الكافر لا يؤمن فايمانه ممتنع والممتنع غير مراد والجواب عن الاول ان
العجز انما يلزم لو قلنا انه لا يقدر على اجباره على الايمان وليس كذلك لان الله تعالى
قادر على ذلك على ما بينا انه قادر على كل مقدور وانما لم يرد منهم الايمان
على سبيل الجبر لانتفاء التكليف ح وعن الثاني ان خلاف المعلوم ممكن من حيث الذات

على ما بيّنا ولا مزاد في الطلب على مذهبهم **المسئلة الخامسة** في المتولدات **قال**
ويقع الافعال المتولدة منا ايضا لتوجه الامر والنهي الى الفعل والترك وكيف لا
واصل القبايح وهو الظلم والكذب متولد **اقول** المباشر من الافعال عند المتكلمين
هو الذي يحدث العبد ابتداء في محل قدرته والمتولد ما يجب حدوثه من المباشر
سواء يولد في محل القدرة كالعلم او خارجا عنها كما اذا حركنا جسما بايدينا
واختلف المتكلمون في المتولد هل هو من فعل العبد ام لا فهو فعل له سواء تولد
عن الفعل المباشر او عن المتولد عن المباشر وهو مذهب جمهور المعتزلة
وقال النظام انه لا يفعل الا ما يوجد في محل قدرته وما يتجاوزه فهو واقع بطبع
المحل وذهبت المجبرة الى ان الافعال المتولدة من الله تعالى وليس للعبد فيها كسب
كما قالوه في المباشر احتج الشيخ ابو اسحق ره بان المكلف مامور بالاحسان
ومنهي عن الظلم وهما متولدان ولا يفعل الامر والنهي الا مع القدرة ثم ان
الشيخ استبعد عدم استناد المتولد الينا بان اصل القبايح واشدها قبحا
هو الظلم والكذب وهما متولدان فكيف ينفى المتولد عنا ولا يحسن منا
المدح والذم عليها بل هنا اظهر فان الذم على القتل وغيره من الشتم والمدح
على الكتابة وغيرها اعرف عند العقلاء من المدح على المباشر والذم عليه
احتجوا بانه اذا التصق جسم بكفي قادرين وجذبه احدهما حال دفع الاخر
فليس وقوع الحركة باحدهما اولى من الاخر ووقوعها بهما محال والا لزم اجتماع
المؤثرين على اثر واحد والجواب قوة الجسم قابلة للتجزية فاحد القادرين يغلب

بعض الاجزاء والاخر الاخر وحصل الحركة بها اقوى من حصولها باحدهما ولولا
ذلك لتساوت حركة الجسم عند صدورها عن قادر واحد لها عند صدورها
عن قادرين **المقصد الثاني من** في الالام والاعواض وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في الوجه
الذي يقبح له الالم **قال** والالم يقبح في الشاهد لانه عبث وهو ان يفعل لغرض
يمكن الوصول من دونه ولانه ظلم وهو ما لا نفع فيه ولا يستحق ولا يشارف
للاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر ولانه مفسدة ويحسن منا جائز
من هذه الوجوه ولا يصح الالم لمجرد الضرر كالمستحق ولا يسمى ضررا عند الاستحقاق
والظن في النفع قائم مقام العلم **اقول** ذكر الشيخ وجوها ثلثة في قبح الالم الاول
كونه عبثا وهو اختيار ابي هاشم والمراد بالعبث ما يفعل لغرض يمكن
الوصول اليه من دون الالم مثاله من استاجر غيره لينزح ماء البحر ويقذفه
فيه او انقذ غيره من الغرق بشرط كسر يده ولا منفعة له في كسرها ولا غرض
فان الالم يقبح هنا قطعا ولا وجه لقبحه الا كونه عبثا لانه بالغرض خرج عن
كونه ظلما الثاني كونه ظلما وقد حده الشيخ بانه الضرر الذي لا نفع فيه ولا هو
مستحق ولا يشارف الاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر فبالنفع يخرج
بيع الانسان ثوبه المساوي درهمين بثلثة فانه وان كان البيع ضررا
من خروج الثوب عنه الا انه من حيث النفع انتفى وجه الظلم عنه ودخل
تحت قوله النفع دفع للضرر عن يقطع يده المتاكلة لدفع التلف وخرج
بالاستحقاق عقاب الكفار وتاديب العبد وبقوله ولا يشارف

الاستحقاق الالم الواقع على جهة المدافعة كما اذا دافعنا انسانا وما نعناه
فوقع به ضرر لم نقصده بل قصدنا الممانعة فانه لا يكون ظلما ولا يستحق عوضا
وانما قلنا يشارف الاستحقاق لان جماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان هذا الالم
يستحق وليس بجيد لان المستحق ما يقع جزاء على فعل والدافع لم يفعل
بعد ولا انه لو لا حسن لكونه مستحقا يحسن منا قصد الايلام ومنهم من قال
انما لم يقبح لان العوض فيه على الله تعالى فانه ركز في عقولنا حسن ذبح الحيوان
وليس بجيد والا لما حكم منكروا الشرائع بحسنه فالاصوب ما ذكره الشيخ
من ان هذا الالم يشارف الاستحقاق فلا يكون قبيحا ويمكن ان يكون قوله
~~ولا يشارف الاستحقاق فلا يكون قبيحا ويمكن ان يكون قوله ولا يشارف~~
~~الاستحقاق~~ احترازا من المستحق لنوع من الالم اذا فعل به شيء دونه من غير
ذلك النوع او ما يساويه فان المفعول وان لم يكن مستحقا فانه غير قبيح لانه
يشارف الاستحقاق الثالث كونه مفسدة وقبحه على هذا الوجه ظاهر بل قبح كل
مفسدة ~~وقبحه على هذا الوجه ظاهر بل قبح كل مفسدة~~ وان لم يكن الما واذا عرى
الالم عن هذه الوجوه لم يكن قبيحا وسياتي تفصيل ذلك ولا يقبح الالم المجرد
الضرر خلافا لابي هاشم فان الضرر المستحق غير قبيح وان كان ضررا قال ابو هاشم
اذا حصل نفع او دفع ضرر خرج من كونه ضررا والعاصي يحصل بلذة المعصية
في الدنيا فقا دونه نفع فلا يكون ضررا اجابه السيد المرتضى رح بان عبادة
الاصنام لا لذة فيها مع حصول الالم بها وقد ذهب قوم من المتكلمين

الى ان الالم في النفع ودفع الضرر يسمى ضررا ومنعه المصنف لان من سقى
المريض دواء للمعالجة لا يسمى مضرا به والظن في اخراج الالم من تسميته ضررا
يقوم مقام العلم فان من اتعب نفسه في العلم لا يسمى مضرا بنفسه اقاموا الظن
مقام العلم في اخراج الالم من كونه مضرا **المسئلة الثانية** في الوجه الذي يحسن
الالم **قال** وحسنه معلوم في الشاهد كالمبايعات ولا يكون الظلم على هذا
حسنا لنقل المنافع لان نقلها لم يكن مقصودا فيه وحسنه لدفع الضرر معلوم
كشرب المريض للدواء المر وليس في الشاهد علم يتعلق بالتحصيل بل الظن
حتى قال الشيوخ مثله في الاكل والضرر المستحق حسن مع الظن كاف فيه لكن
اذنب وغاب عنا فانا نذمه مع جواز توبته **اقول** اعلم ان الضرر يحسن
لوجوه ثلثة ذكرها المصنف الاول النفع المتوفر فانا نحكم بحسن بيع الثوب
المساوي درهمين بثلثة مع حصول الضرر بالبيع لوجود النفع المتوفر
والعلم بذلك قطعي والظن كاف فيه فانا نحكم بحسن بيع ما يساوي دينارا
بدينارين موجلا عند غلبة الظن بحصول الثمن في ثانى الحال ثم ان المصنف
اعترض على نفسه فقال لو كان الضرر حسنا للنفع لكان الظلم حسنا لان
الله تعالى ينقل المنافع التي للظالم الى المظلوم ولا عاقل يحسن بحكم بحسنه
فلا يكون ما ذكرتم وعلة واجاب عنه بان المعتبر في حسن الالم كون
النفع مقصودا والظالم لا يقصد بظلمه نقل المنافع الى المظلوم فلم يكن
جيدا الثاني دفع الضرر وحسن الالم به معلوم للعقلاء فانهم يحكمون

يحسن شرب الدواء للمريض وان كان يكرهه ويتالم به لدفع ضرر المرض عنه
والظن ايضا قائم مقام العلم في الباب فانا نظن حصول الصحة مع الشرب
لا انا نقطع بها فانه ليس في الشاهد علم متعلق بتحصيل المطلوب من
الشرب بل الظن حاصل حتى ان الشيوخ قالوا مثله في الاكل اي لا يعلم
حصول الشبع من الاكل لجواز ان يخرق الله تعالى العادة الثالث كونه
مستحقا وحسنه معلوم عند العقلاء فانهم يستحسنون المطالبة بالذنب
وان لم يتالم المذنب لما كان مستحقا والظن كاف في هذا الباب ايضا فانه
يحسن بعض منا ذم المذنب اذا غاب عنا مع جواز توبته بناء على تقادير
الاستحقاق وليس البقاء يتعلق بل ظنه المسئلة الثالثة في الوجه الذي يحسن
منه تعالى فعل الالم به قال والصانع تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر لقدرته
على فعله ابتداء الا لجها فعله ولا للظن لما لانه عالم بنفسه ولا لانه يعلم انه لم يولم
زيدا لفعل ما يستحق به العقاب لقدرته على العفو وقدرة العاصي على
الامتناع وانما يفعله للاعتبار ولا بد فيه من العوض ليخرج عن كونه
ظلما ولا يفعله للعوض فقط لحسن الابتداء به اذ ليس كالثواب المقارن
تعظيما وتبجيلا لقبح الابتداء به اذا ساوى الالم اللذة في المصلحة لم يحسن
فعل الالم لامكان التحصيل بغيره والتفضل بالعوض اقول اتفقت
المعتزلة على ان الله تعالى قادر على ازالة الضرر المدفوع من دون توسيط
هذا الضرر فيكون فعله عبثا وهو قبيح الثاني ان ذلك الضرر المدفوع اما

ان يكون من فعله تعالى او من فعل غيره والاول باطل لانه تعالى قادر على ان لا يفعله
من دون هذا فيكون فعله عبثا وهذا يقبح منا ان نولم زيدا لدفع الم فعلناه
به سواء زاد على الاول او نقص او ساواه وان كان من فعل غيره كان
الله تعالى كان قادرا على دفع ضرر الظالم من دون توسيط هذا الالم فيكون
فعله قبيحا واتفقوا ايضا على انه لا يفعل الالم للظن لما من جلب نفع او دفع
ضرر عن المولم او غيره تعالى لانه عالم بكل شئ يستحيل الظن عليه قالوا
لا يجوز ان يولم زيدا ليمنع من فعل ما يستحق به الثواب العقاب وان كان
قد نازع قوم فيه فانهم قالوا اذا علم الله تعالى انه لو لم يولم زيدا فعل ما يستحق به
العقاب فانه يحسن منه تعالى فعل الالم به دفعا لضرر العقاب عنه ولا
يستحق بهذا الالم عوضا لما فيه من النفع والشيخ المعتزلي ابطل هذا بوجهين
الاول ان الله تعالى قادر على العفو المسقط للعقاب فيكون توسط الالم
قبيحا لكونه عبثا الثاني ان العاصي قادر على الامتناع فهو قادر على دفع
ضرر العقاب عن نفسه بغير الم فلو فعل به لتوسط الالم منه تعالى يكون
قبيحا قال السيد المرتضى ره العاصي متمكن من ازالة القبيح بالتوبة فلا يحسن
منه فعل الالم به وهو لطفه يتاتى عند القائلين بوجوب قبول التوبة عقلا الا ان
يعني السيد الوجوب الشرعي فح يتمشى كلامه واذا ثبت هذا فان الالم الذي
يفعله الله تعالى في الدنيا للاعتبار واللطف ويفعله في الآخرة للاستحقاق
اما فعله للاعتبار فانه جهة حسن فيه فان فعله اما الاستحقاق فقد تقدم

حسنه ولا بد فی الاول من العوض والا کان ظالما واختلفوا فقال ابو علی
انه تعم یفعل الالم للعوض وخالف السید المرتضی ره وهو قول شیخنا المصنف
ره وقال بعض المعتزلة ان کونه لطفا کاف فی حسنه ان کان لطفا لنفس
المکلف احتج الشیخ المصنف بان العوض یمکن الابتداء به فکان توسط الالم عبثا
والعبث منفی عنه تعم لا یقال هذا ینتقض بالثواب فانه یحسن الابتداء به کالعوض
فیکون توسط التکلیف قبیحا لانا نقول الفرق بینهما ظاهر فان الثواب یقع الدائم الخالص
یقارنه التعظیم والتبجیل الذی یقبح الابتداء به ولا یحسن فعله الا بالاستحقاق
بخلاف العوض المنقطع الذی لا یقارنه التعظیم فانه یجوز الابتداء به احتج ابو علی
بان العوض المستحق یقبح الابتداء به والعوض المستحق لیس کالتفضل به
والجواب الفرق بین النفعین انما هو فی الشاهد اما فی حقه تعم فانه المتفضل
علینا وکیف لا یطلب تفضله واختلفوا فی انه اذا امکن تحصیل اللطف بغیر
الالم من لذة او غیرها هل یجوز فعل الالم ام لا منع منه الشیخ ابو اسحق المصنف
وجوزه السید المرتضی وابو هاشم احتج الشیخ بان الالم انما یحسن فعله للطف
والعوض واللطف ههنا یحصل باللذة والعوض یحصل بالتفضل فکان
توسط الالم عبثا احتج السید المرتضی بان المفسدة واللطف یخرجان الالم
عن کونه ظلما وعبثا فیساوی اللذة والجواب المنع من المساواة اذ الالم انما
یحسن للمصلحة وقد امکن تحصیلها من دونه فکان توسطه عبثا اما اللذة
فانه یحسن فعلها ابتداء المسئلة الرابعة فی ابطال قول البکریة والتناسخیة

قال وقول البکریة هذیان لانا نعلم بالمنا اطفالا وتالم البهائم وقول
التناسخیة اقرب منه وقد قال شیوخنا القدماء به وهو باطل لوجوب تذکره
ووقوع الالم فی المعصومین ووجوب مقارنته الاستحقاق له ووجوب الهرب
منه والفزع والجزع وقد قدمناه فی فعل غیر المستحق یبطل قولهم جملة اقول
ذهب البکریة وهم قوم منتسبون الی بکر بن اخت عبد الواحد الی ان الاطفال
والبهائم لا تالم وبنوه علی اصلهم ان الالم انما یکون حسنا بالاستحقاق
لا غیر وذهب التناسخیة الی ان الالم انما یحسن بمجرد الاستحقاق
قالوا فالطفل المتالم انما حسن المه لانه قد کان قبل فی هیکل اذنب
فیه فاستحق العقاب فلما انتقلت روحه الی هذا الهیکل الاخر عذب
بالذنب المتقدم وکذا البهائم وبنوه علی اصل هو ان النفس شیء مجرد
عن هذا الهیکل المحسوس والقولان باطلان اما الاول فلانا نعلم بالضرورة
انا نتالم حال طفولیتنا بل قبل بلوغنا نلحظ الما شدیدا حاصلا بالاختراع
الذی لا یقدر علیه الا الله تعم وکذلک نعلم تالم البهائم وشدة ما تجده
عند قربها من النار وغیرها من الموذیات علما ضروریا لا یقبل التشکیک واما
الثانی فهو اقرب من الاول وان کان محالا ایضا ووجه کونه اقرب بان انکاره
لعلم کسبی هو ابطال التناسخ بخلاف الاول الذی هو انکار المعلوم
ضروری هو وجود الالم وقد نقل الشیخ ابو اسحق ره عن بعض قدمائنا
القول به وهو موجود فی عن زرارة بن اعین من علمائنا المتقدمین

والدليل على فساده وجوه الاول لو كان الالم بسبب الذنب الصادر عنا في هيكل اخر لوجب ان نتذكر احوالنا في ذلك الهيكل والتالي بطل بالضرورة فالمقدم مثله ولقائل ان يقول جاز ان يكون التذكر مشروطا بذلك الهيكل الاول الثاني ان الالم يقع في المعصومين كالانبياء والائمة فان الله تعالى يمرضهم مع امتناع صدور الذنب عنهم قبل البعثة وبعدها وايضا فانهم على تقدير الاصرار على الذنب يجب الاستحقاق بهم عند امراضهم وذلك باطل بالاجماع لا يقال لا يجوز الاستحقاق بهم عند المرض لجواز صدور التوبة منهم لانا نقول قبول التوبة عندنا تفضل واجب فكان حلول المرض فيهم ظلما فعلمنا انهم لم يتوبوا الثالث كان يجب الاستحقاق بالبهائم والاطفال عند مرضهم لانهم مذنبون والتالي بطل بالاجماع الرابع ان الالام لو وقعت على جهة العقوبة يحسن الجزع منها والهرب والفزع الى الله تعالى والتضرع اليه في اسقاطها وسؤال العفو عمن حلت به والامراض بالعكس فانا مامورون بالصبر عليها وترك الجزع والحزن فعلمنا انها ليست عقابا الخامس قد بينا ان الالم يحسن وان لم يكن على جهة الاستحقاق وذلك يبطل قول التناسخية والبكرية جملة لانهم بنوا اصولهم عليه وايضا لا خلاف في حسن التكليف المبتدا وهو شاق وليس بمستحق اذ كلامنا في تكليف لا تكليف قبله المسئلة الخامسة في اثبات العوض على الله تعالى قال والالم المبتدا منه سبحانه في المكلف وغيره من غير علقة العبد عليه عوضه وكذا الالام الواقعة بامره واباحته

مع عدم الاستحقاق كفعله ولا عوض على ذابح الشاة والا لم يكن الفعل حسنا كذا بح السنور وايضا فالعوض لا يوفي على الالم ويحسن منا ان نبتدي بذبح المحرمات وفاعل القتل دون الامر يلزمه العوض لا خلاف الامرين في التحسين واللطف في الذبح وان تحقق فعدم وجوبه لغيره مصلحته فان علم سبحانه وتعالى وقوعه لا قدام غيره مقامه وقد يكون نافي العبثية في الاكل واما لروح الالجا اكد من الامر وليس الهرب من السبع على الشوك ملزما للقديم عوضا بل الابتداء والمعرفة حاصلة من قبل اقدامه وفي استحلام العبيد عوض لهم عليه وجهة الثواب غير جهة العوض اقول اتفق اهل العدل على وجوب العوض على الله تعالى فيما يفعله من الالام المبتداة في المكلف وغيره من غير علقة العبد والا كان ظلما واحترزنا بالمبتداة عما يفعله بالاستحقاق كحد الزاني ومن غير علقة العبد عما اذا القينا انسانا في النار فان المولم هو الله تعالى والعوض على الملقي لان العادة واطرادها اقتضت ايلامه ولا فرق بين ما يفعله للعوض او للطف خلافا لعباد بن سليمان فانه قال الالم الذي يفعله لمجرد اللطف لا يجب فيه العوض والحق خلافه لانه ظلم فلا يحسن وكذلك الالام الواقعة بامره كالاضحية والنذور والقرب والالام الواقعة باباحته كذبح الشاة والالام الواقعة بالجابر اذا لم تكن مستحقة كحد الزاني فانها بمنزلة فعله فيجب فيها العوض عليه تعالى ولا عوض على ذابح الشاة لوجوه الاول لو كان العوض عليه لما وقع الفرق بينه وبين ذابح السنور في الحسن والتالي باطل

بالضرورة فالمقدم مثله الثاني ان العوض لا يترتب على الالم اي لا يزيد عليه والا لم
للمساوي لا يحسن بل لا بد وان يكون بالغا مبلغا يستحق الالم في جنبه
كاعواض الاطفال يرضيهم الله تعم الثالث لو كان العوض علينا لجوزنا ذبح
المحرمات ابتداء لان العوض علينا ولما لم يحسن ذلك فكذا هاهنا وهذا قريب
من الاول اعترض الشيخ على نفسه بان فاعل القتل يلزمه العوض دون الامر
فلم لا يكون العوض في الشاة على الذابح لا الامر واجاب بالفرق بين الامرين
فان الامر لا يحسن امره بفعل القتل لان الامر ظالم ليس له عوض زائد على الالم
الداخل على المقتول بحيث يقتضي حسنه اما الله تعم اذا امر بذبح الشاة فانه
غير ظالم وعنده من الاعواض ما يزيد على الالم فكان مقتضيا لحسن الذبح
واعترض الشيخ على نفسه بسؤال اخر وهو ان الالم اذا كان يتضمن اللطف
وتحصيله واجب على المكلف ومندوب فليكن ذبح الحيوانات واجبا او مندوبا
لاشتماله على المصلحة وليس كذلك بل هو مباح واجاب عنه بانه وان كان
لطفا الا انه لم يجب على الواحد منا لان مصلحته قد تكون لغيره وتحصيل مصلحة
الغير على الواحد منا غير واجبة والمصلحة وان وجبت على الله تعم فانا ان ذبحنا
الحيوان فقد حصلت والا فعلى الله تعم هنا ما يتم يقوم مقامه في اللطف وايضا
الالم يحسن اذا تضمن مصلحة اما دينية او دنيوية فمعها ينتفي العبث ومع العوض
ينتفي الظلم والاكل ونشبهه مصالح دنيوية لا يجب علينا تحصيلها الا عند
الحاجة اليها فلا يكون الذبح واجبا واذا ثبت وجوب العوض عليه تعم عند الالام

والا لاباحة ثبت وجوبه عند الالجاء فانه اذا الجاء زيدا بايلام عمرو كان العوض
عليه تعم لان الالجاء اكد من الامر فاذا وجب العوض عليه في الامر والاباحة ففي
الالجاء اولى واعترض الشيخ ره على نفسه بالهرب حذرا من السبع على الشوك فان العوض
على السبع وان كان هو الملجي لخلق المعرفة بضرب السبع اجاب الشيخ عنه بان
الملجي هنا هو السبع لانه الملجي حقيقة وخلق المعرفة ليس بالجاء لحصولها قبل
الاقدام مع عدم الهرب والهرب انما حصل من الاقدام فهو الملجي لا الله تعم
واما استخدام العبد فانه يوجب عوضا على الله تعم لانه الامر به فكان كذبح
الشاة لا يقال العبد يثاب على طاعة السيد فلا يكون له عوض عليه لانا نقول
لا استبعاد في اجتماع الثواب والعوض من حيثيتين فان جهة الثواب طاعتهم
لساداتهم وجهة العوض الزامهم المشاق بمنع التصرف في انفسهم اذ نقول هنا ان
شيئان اباحة الاستخدام للسادات والعوض فيه على الله تعم فاختلف الجهتان

المسئلة السادسة في الانتصاف قال وهو تعم بالتمكين ضامن للانتصاف لا العوض
كدفع سيفا الى شخص ليقتل به كافرا فيقتل به مؤمنا ولا يجوز ان يمكن
احدا من الظلم الا وله من الاعواض ما يوازي ظلمه والا كان تعليقا للواجب
بالتفضل وهو غير جائز اقول اذا مكن الله تعم الظالم من الظلم حتى فعله مع قدرته
على منعه بالجبر فلا بد من عوض ولا يجب عليه تعم فان الواحد منا اذا دفع الى غيره
سيفا ليقتل الكافر به فقتل به مؤمنا فانه لا يستحق العوض على الدافع كذلك الله تعم
اعطى العبد قوة يتمكن بها من فعل الطاعة ففعل بها الظلم فالعوض عليه تعم انه يجب

التمكين
عليه الانتصاف لتمكينه وقدرته على المنع بالقهر فانه لولا ذلك لما حسن منه
والانتصاف هو بان يستوفي من الظالم من منافعه التي يستحقها على الله تعالى
ما يقابل فعله واختلف الشيوخ هنا في انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى الظالم من
الظلم وليس له من المنافع ما يوازي فعله ام لا فذهب الشيخ ابو اسحق ره
والسيد المرتضى ره الى انه لا يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من ليس له في الحال
من المنافع ما يوازي ظلمه وقال ابو هاشم انه يجوز اذا علم الله تعالى انه يكتسب من
الاعواض ما يوازي فعله وقال ابو القاسم البلخي انه يجوز مطلقا ويتفضل الله تعالى
عليه قال ابو هاشم ردا على ابي القاسم ان التفضل غير واجب والانتصاف
واجب وتعليق الواجب بغير الواجب قبيح قال الشيخ ابو اسحق والسيد ره التفسير
بتفضل غير واجب والانتصاف واجب فلا تعلق لهما وهو لازم المسئلة الثانية عشر
في انقطاع العوض قال والعوض منقطع والا لما حسن تحمله شاهدا
والا لما جاز ايلام الكافر المكلف واخترامه وحديث الغم والحزن ينافي
لجواز وصول العوض في الدنيا وجعله بحيث لا يشعر الانسان بانقطاعه
اقول ذهب ابو علي الى ان العوض دائم كالثواب وخالفه الشيخ ابو اسحق ره
وقال بانه منقطع وهو اختيار السيد المرتضى وابي هاشم وقاضي القضاة
واحتج الشيخ بوجهين الاول ان دوام العوض لو كان شرطا لما حسن
من دونه والتالي بط بالوجدان فانا نستحسن تحمل المشاق والالام لمنافع
منقطعة فالمقدم مثله لا يقال هذا لا ياتي في العوض عليه تعالى لانا نقول ليس كذلك

بدوام العوض جعله دائما في نفسه شاهدا وغائبا الثاني لو كان الدوام شرطا لما جاز
ايلام الكافر واخترامه والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية انه بكفره يستحق
العقاب الدائم وبايلامه يستحق العوض الدائم والجمع بينهما مح اجاب ابو علي بوجهين
الاول ان العوض يحبط بالكفر الثاني انه يخفف عقابه وربما اجاب اصحابنا عن
الاول بان الاحباط في نفسه بط ولا تنافي هنا لان الطاعة والمعصية متنافيان
لاقتضاء الطاعة التبجيل والمعصية الاستخفاف فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف العوض
الذي لا تعظيم فيه فانه غير مناف للاستحقاق وعن الثاني ان العوض في الاخرة هو
النفع بالاتفاق احتج ابو علي بانه لولا دوامه لزم التسلسل والتالي بط فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان انقطاعه يوجب الغم والحزن والفرد وذلك الم يستحق به عوضا
اخر فان كان دائما هو المط والا تسلسل والجواب يجوز ان يعوض الله تعالى في الدنيا
عوضا يوفي على الالم كما في حق البهائم التي لا يجب حشرها فالكفار ايضا ويجوز ان
يوصلها الله تعالى الينا ولا نشعر بانقطاعها فلا يلحقنا غم فيبطل ما قاله المسئلة الثالثة عشر
في ان العوض بالهبة والابراء قال ولا يسقط العوض بالهبة والابراء في الدارين
معا كما لا يسقط في حق اليتيم والمحجور عليه بابرائه منه والعوض يزيد بالتاخير
ان كان في التاجيل مصلحة والا فلا اقول ذهب الشيخ الى ان العوض لا يسقط
بالهبة ولا بالابراء في الدارين معا لعدم العلم بمقداره ولان الاستيفاء ليس الينا
بل المستوفي هو الله تعالى فكان حال الناس كحال المحجور عليه واليتيم الذي لا يصح له
التصرف في ماله بالهبة والابراء واعلم ان العوض ان كان في تعجيله مصلحة جاز

تاخيره بشرط ان يزاد العوض عليه والالم بحز **المقصد التاسع** في افعال القلوب ونظائرها
يريد بافعال القلوب الافعال الصادرة عن الانسان في القلب كالعلم والارادة
وشبههما من الشهوة والنفرة وغيرهما ويريد بنظائرها ما هو متعلق بالانسان
بواسطة الحيوة كالقدرة وشبهها وهذا المقصد يشتمل على مسائل **المسئلة الاولى** في العلم
قال القول في افعال القلوب ونظائرها العلم معرفة المعلوم على ما هو به **اقول** هذه
المسئلة قد مضى البحث فيها في اول الكتاب فلا حاجة الى اعادتها هنا **المسئلة الثانية**
في جواز تعلق العلم بمعلومين **قال** فقد يتعلق العلم الواحد بمعلومين كعلمنا بمنافاة
الحركة للسكون فانه لولا ان نعلم به كلاهما لم يصح الاول **اقول** اختلف المتكلمون هنا
فقال الشيخ ابو اسحق ره ان العلم الواحد يتعلق بمعلومين واليه ذهب الجبائي
واوجب ذلك ابو منصور البغدادي وقال القاضي ابو بكر كل معلومين يصح
ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين
لا ينفك احدهما عن الاخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والظاهر ان الشيخ
اختار هذا الاخير لانه اتى بلفظة قد الدالة على التقليل ومثل بالمنافاة بين الحركة والسكون
الذي لا يعقل الا معها وقال اخرون ايضا ان العلم لا يتعلق بمعلومين وقال بعض
المتاخرين ان فسرنا العلم بالتعلق لم يصح لانه يصح ان يعلم كون الشيء عالما
باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وان فسرناه بما يوجب التعلق
لم يمتنع لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا
بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وليس كلامنا فيه بل في العلم

المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ثم ابطل قول ابي بكر بان
العلم بمضادة السواد وحده مع الجهل بالبياض ضد تعلق ذلك العلم بامرين فيصح
العلم باحدهما دون الاخر قال بعض المحققين اذا فسرنا العلم بالتعلق جاز تعلق العلم
بالمجموع ويكون الاجزاء داخلة فيه وح قد يتعلق بامرين وانت حكمت بامتناع ذلك
واستدللت على الامتناع بصحة تعلق العلم باحد المعلومين مع الذهول عن كونه
عالما بالاخر وهذا لا يتاتى هنا وفيه نظر لان التعلق نوع من الاضافة ويتغاير
بتغاير المضاف اليه قطعا فنحن نمنع الاتحاد المتعلق بين العلم والمجموع وبينه وبين
الاجزاء نعم لا ريب في الاشتمال عند الاعتبار واما الاتحاد فلا قال وايضا
كان يجب ان يقول مع الذهول عن الاخر وهو قال مع الذهول عن كونه عالما
بالاخر وذلك لان المطلوب هنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم وبالعلم بمعلوم اخر وفيه
نظر لانا لو قلنا كما قال لكان الذهول صفة للشيء العالم فيصير التقدير انا نعلم كون
الشيء عالما باحد المعلومين ونعلم كونه ذاهلا عن الاخر وذلك يدل على التغاير
الا ان يكون ممنوعا ولا دليل عليه اما ان قلنا كما قال المتاخر كان الذهول صفة
لنا فيصير التقدير انا نعلم كون الشيء عالما باحد المعلومين ونذهل عن كونه عالما
بالاخر فلولا التغاير في علينه لاستحال ذلك لان التقدير ان العلم هو التعلق
ويستحيل ان يعلم كون الشيء متعلقا باحد المعلومين ونذهل عن كونه متعلقا بالاخر
اذا كان التعلقان واحدا لذاتيه على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق
جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيء وذلك غير معقول لان المضادة لا يعقل

الا بين الشيئين شيئين بل يكون الشيئان مثالين مثلين لكل ما يقع عليه اسم الشيئية
ولا فرق بين المضادة المطلقة وبين المضادة المخصوصة الا بعدم التعيين ووجوده
فيما يتعلق المضادة بها ولا يختلفان من حيث تعلقهما تعلقها بمعلومين وفيه نظر
فان قوله وليس كلامنا فيه بل في المضادة بينهما لا يقتضي كون العلم بالمضادة لا يتعلق
بشيئين مطلقين ولا تعرض له بل قال ان البحث في المضادة التي بين السواد والبياض
وهو حق لان مطلوبه تعلق العلم بالسواد والبياض فيجب ان ياخذ المضادة المخصوصة
في البيان لا في مطلق المضادة قال وابطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض
متعلق بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر غير صحيح لان كلامهم في المضادة
المتعلقة بها وتصور السواد وحده غير مقصود المضاد للبياض فليس ما يصح العلم به مع
الجهل بالاخر وهو احد الشيئين اللذين يتعلق العلم بها وهو جيد **المسئلة الثالثة**
في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات **قال** والعلوم المتعلقة بالمعلومات
المختلفة مختلفة لان النظر مناف للعلم بالمعلوم ومشروط بالعلم بالدليل **اقول**
اختلف المتكلمون فذهب قوم منهم الى ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة
كحدوث الاجسام ووجود الصانع ثم مختلفة وقال اخرون انها متماثلة لانها
متفقة في كونها علوما ومختلفة باعتبار التعلقات العارضة والشيخ ابو اسحق
ذهب الى الاول واحتج عليه بان من صورة النزاع العلم بالدليل والعلم بالمدلول
لان طلب الحاصل محال ومشروط بالعلم بالدليل فالعلم بالدليل مخالف للعلم بالمدلول
لان المنافي لا يصح ان يكون مثله شرطا لاتحاد المثلين في التنافي والاشتراط

المسئلة الرابعة في مباحث متعلقة بالارادة **قال** والارادة منا القصد و
من الصانع العلم الداعي والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان المريض
ينفر طبعه عن الدواء المر ويريده وليست ارادة الشيء كراهة ضده لوجودها
حالة الغفلة عن الضد والعزم ارادة جازمة حصلت بعد تردد والمحبة
الارادة لكن منه ارادة الثواب ومنا ارادة الطاعة والرضا قيل انه الارادة
وقيل ترك الاعتراض والارادة لا ترادف الشهوة لا تشتهى والتمني
لا يتمنى **اقول** في هذه المسئلة مباحث **الاول** في الارادة فينا فذهب
قوم الى ان الارادة فينا هي نفس الداعي والشيخ ابو اسحق ره اثبت ذاتا
عليه وهو اختيار ابي الحسين البصري فان الانسان قد يعلم ما في الفعل
من النفع ولا يقصد فلا يوجد وذلك يدل على ثبوت امر زائد على الداعي
في حقنا **الثاني** ان الارادة في حقه تعالى هي نفس الداعي ليس امرا زائدا عليه
ذهب اليه الشيخ ابو اسحق ره واختاره ابو الحسين ايضا وقال السيد المرتضى
ره ان الارادة في حقه صفة زائدة على ذاته وقد مضى البحث في ذلك **الثالث**
الفرق واقع بين الارادة والشهوة فان الشهوة ارادة تتضمن التذاذ
بالمشتهى والارادة مجرد القصد ولهذا فان المريض يريد شرب الدواء
المر ولا يشتهيه بل ينفر طبعه عنه وذلك يدل على المغايرة **الرابع** ذهب
قوم الى ان الارادة الشيء كراهة ضده والشيخ ابو اسحق المصنف ره ابطل
ذلك بانا قد نريد شيئا حال الغفلة عن الضد وذلك يوجب المغايرة

والحق ان ارادة الشئ يلزمها كراهة الضد بشرط التفطن له فهو لازم لا انها
لازم الشئ مكانه الخامس العزم ارادة جازمة حصلت بعد التردد بسبب الدواعي
المختلفة المنبعثة عن الاراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة
وان لم يوجد ترجيح لاحد الطرفين حصل التحير وان وجد حصل العزم فالارادة
المبتداة لا تسمى عزما ولهذا لا يوصف الله تعالى بالعزم السادس المحبة هي
الارادة لكنها من الله تعالى لنا هي ارادة الثواب ومنا في حقه تعالى هي ارادة
الطاعة هذا معنى وقد يطلق المحبة على معنى اخر باشتراك الاسم وهي
تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه
بالمنعم والصديق لصديقه السابع الرضا قيل انه الارادة ذهب ابو الحسين الاشعري
اليه وقيل انه عبارة عن ترك الاعتراض والعجب ان ابا الحسن فسر المحبة
والرضا بالارادة وعنده الكفر مراد فيكون محبوبا ومرضيا به وذلك قوله
ينافي قوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله ولا يرضى لعباده الكفر الثامن
الارادة لا تراد لانها غير مقصودة بذاتها كما ان الشهوة لا تشتهى والتمني
لا يتمنى وان كان للاذيا والفائدة في ذلك ان بعض المجبرة قال كل فعل مراد
وارادة الواحد منا فعله فلها ارادة فاما ان يتسلسل او ينتهي الى ارادة
قديمة والجواب الارادة وان صدرت عنا فانها لا تراد كالتمني المسئلة التاسعة
في ابطال كلام النفس قال وكلام النفس هذيان والا لم يجز ان نصف
احدا بانه غير متكلم اخرسا كان او ساكتا اقول قد بينا فيما مضى ان ابا الحسن

الاشعري مثبت معنى في النفس غير الارادة هو الكلام النفساني المغاير
للحروف والاصوات وبينا انه غير معقول فان العقلاء كافة لا يصفون
بالمتكلم الا من صدر عنه الحروف والاصوات ويصفون الاخرس والساكت
بعدم الكلام ولو كان الكلام معنى قائما بالنفس لما صح سلبه عنهما لوجود
المعنى منهما وقد مضى البحث في ذلك على الاستقصاء المسئلة العاشرة في حد اللذة
والالم قال والالم ادراك المنافي واللذة ادراك الملائم وليس الخلاص عن الالم
كلذة المبصر ابتداء لصورة جميلة اقول هذا حد الالم واللذة عند الاوائل
قالوا الالم ادراك المنافي واللذة ادراك الملائم والمعتزلة ايضا حدوهما بذلك
واتفق الكل على ان الالم وجودي واختلفوا في اللذة فذهب محمد بن زكريا
الطبيب الى ان اللذة عبارة عن الخلاص عن الالم وان الالم هو الخروج
عن الحالة الطبيعية وابطل الشيخ المصنف الاول بان اللذة قد يحصل وان لم
يسبق الالم كمن وقعت عينه ابتداء على صورة جميلة فانه يلتذ بها من غير
سابقة الم الشوق فلا يكون اللذة خلاصا منه والثاني ظهر ايضا والسبب
فيه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة انما يحصل بالادراك الذي
لا يحصل الا بانفعال الحاسة بعضه بتبدل حال ما المسئلة الحادية عشرة في ماهية
القدرة قال والقدرة عبارة عن سلامة الاعضاء وصحتها لا استحالة
الانفكاك وقد اثبتها قوم من اصحابنا معنى اقول اختلف الناس
في القدرة التي لنا ما هي فذهب الشيخ ابو اسحق المصنف الى ان المرجع بها

الى سلامة الاعضاء وصحتها وصحة البنية والاعصاب وامثالها وهو اختيار
ابي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وذهب السيد المرتضى ره وجماعة
البصريين الى ان القدرة معنى يخلقه الله تع في جزء من الجسم الحي المتبني ببنية
مخصوصة يوجب كون هذه الجملة على حالة القادرية ثم يصح منها الفعل لاختصاصها
بتلك الحالة والاشعرية وافقوهم على ذلك الا انهم نفوا الحال احتج المص
بان البنية متى صحت صح وقوع الفعل عنها ومتى صح وقوع الفعل عنها كانت
صحيحة فهما غير متعادضين فاحدهما هو الاخر وفي الاستدلال نظر اذ التلازم
لا يدل على الاتحاد وله وقد اثبتها قوم من اصحابنا معنى اشارة الى مذهب السيد
المرتضى واحتج بان افتراق الذاتين بالفعل وعدمه مع تساويهما يقتضي
ثبوت زائد ولان القدرة يختص المحل وصحة الفعل صادرة عن الجملة فلم يجز
ان يكون ما يرجع الى احدهما مقتضيا لما يرجع الى الاخر والبنية عبارة عن
اعصاب وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وهي راجعة الى المحل
فلا تكون مقتضية لما يرجع الى الجملة ولانها حاصلة في الميت والجواب عن الاول
ان الزائد هو سلامة الاعضاء وذلك كاف فلا دليل على الزائد وعن الثاني
بالمنع من الاستحالة فانه يجوز ان يكون احدهما حالا في المحل ومقتضيا للجملة
حكما وهو الجواب عن البنية وبنية الميت غير صحيحة لفقدان تردد الروح
الذي هو شرط في صحة الفعل **المسئلة الثامنة** في ان القدرة قبل الفعل **قال**
وهي ما يصح وجودها قبل الفعل واستدامتها بعده وهي صحة الاعضاء

وقد نفى قوم كون القدرة قبل الفعل ويلزمهم تكليف ما لا يطاق وحدوث
قدرته تع او قدم العالم واثبات امر مستغنى عنه لان الحاجة اليها وجوده
وقد وجد **اقول** ذهب المعتزلة والاوائل الى ان القدرة متقدمة على الفعل
وقالت الاشعرية انها مقارنة والشيخ ابو اسحق ره لما جعل القدرة عبارة
عن البنية السليمة وهي موجودة قبل الفعل وبعده لم يحتج الى البحث مع الاشاعرة
في تقدمها وانما ذكر من ابطال قولهم بناء على انها معنى كما ذهب اليه
اصحابه واستدل على تقدمها بوجوه الاول ان الله تع كلف الكافر بالايمان
حال كفره فلو لم يكن قادرا عليه لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاجماع فوجب
ان يكون قادرا على الايمان حالة الكفر وليست تلك حالة الايمان والقدرة
متقدمة الثاني ان القدرة لو كانت مع الفعل لزم قدم العالم او حدوث قدرة
الله تع والقسمان باطلان بالاجماع فالمقارنة باطلة الثالث الفعل انما يحتاج
الى القدرة لايجاده فعند وجوده يكون مستغنيا عنها فلا يتعلق بها فلا يكون
قدرة واحتجوا بان القدرة عرض لا يبقى فلو تقدمت بقيت والجواب المنع
من الملازمة ومن صحة بقاء الاعراض ومن اثبات امر زائد على البنية واعترض
بعض المتاخرين على الاول بانه وارد على المعتزلة لانه حال حصول القدرة
لا يمكنه الفعل حال حصول الفعل اذ لا قدرة له عليه وعلى الثاني ان المؤثر
في وجود افعال الله تع هو تعلق قدرته وبيان حدوثها واما التعلقات
السابقة فلا اثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد وعلى الثالث

انه منقوض بالعلة والمعلول والجواب عن الاول ان القدرة على الفعل ليست
بان توجد الفعل اول زمان وجودها بل بان توجده في ثاني الحال وعن الثاني
ان الفعل في زمان حدوثه يكون واجبا لا تاثير للتعلق فيه ثم كيف يصح استناد
التاثير الى التعلق ومعنى تعلق القدرة بالمقدور هو تاثيرها فيه وعن الثالث
ان العلة قبل وجود المعلول يمنع ان تكون مؤثرة فيه ولذلك حال وقوعه
لانضياف القبل والحال اليها واعترض بعض المحققين على الاول بان الكافر
مكلف بالايمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس
تكليفا بما لا يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان
لو كان مكلفا بالايمان كان تكليفا بما لا يطاق وهكذا الوجه الثالث فان
الحاجة الى القدرة وجودها لاجل ان يدخل الفعل مع من العدم الى الوجود
لا اليها ماخوذة مع حدوث الفعل او عدمه وعلى الثاني لا نسبة لقدرة الله
تعالى الى قدرة العبد مع ان قدرته اذا احدث مع وجود الارادة او عدمها
لا يبقى للاختيار وجه كما في العبد والجواب عن الاول ان الكافر انما يكون
قادرا حال وجود الايمان وهو عنه مفقود وح فلا يكون مكلفا من حيث
القدرة وذلك تكليف ما لا يطاق والحاجة الى القدرة اذا كان لاجل ادخال
الفعل من العدم الى الوجود وجب تقدمها على الفعل وذلك هو المطلوب
واعتراضه على الوجه الثاني ليس بشيء **المسئلة التاسعة** في تعلق القدرة بالضدين
قال وهي متعلقة بالاضداد لتحقق منافاتها ولا لها لو تنافت تضاد المتعلقات

لكنها على احوال متضادة وذلك باطل **اقول** ذهب المعتزلة والاوائل الى ان
القدرة تتعلق بالضدين فان القادر على الفعل قادر على الترك وخالف الاشعرية
فيه واحتج الشيخ ابو اسحق ره على ذلك بوجهين الاول انا نعلم قطعا انا قادرون
على النقل في الجهتين وهما متضادان الثاني لو تعلق القدرة بمقدور واحد لكانت
القدرة على الحركة يمنة مضادة للقدرة عليه على الحركة يسرة ومن المعلوم
انا قادرون على الحركتين فيكون كل واحد من المعنيين يوجب للجملة حالا
مضادة للحالة الاخرى فيكون الجملة على الحالتين المتضادتين وهو مح احتجوا
بان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك ولان نسبة القدرة
الى الطرفين لو كانت على السوية لاستحال ان يصدر عنها الاثر الا عن مرجح
فلا يكون مصدر الاثر الا ذلك المجموع فقبل الضميمة لا قدرة وان لم تكن على السوية
لم تكن القدرة قدرة الا على الراجح والجواب عن الاول ان المعنى لا يتبدل بتبدل الالفاظ
ومفهوم التمكن هو القدرة والتمكن من هذا مع التمكن من ذلك مشتركان
في مطلق التمكن ولا نعني بالقدرة الا ذلك المشترك الا ان يعني بها
المشترك مع الخصوصيات فح يكون لفظ القدرة واقعا بالاشتراك على معان
لا تتناهى بعدد المقدورات وهو باطل بالاجماع وعن الثالث ان احتياج
القدرة الى زائد الفعل بها هو مذهبنا ولا يدل على مطلوبكم **المسئلة العاشرة**
في تعلق القدرة **قال** ولا بد من تعلق القدرة بشيء وهذا والا نقض كونها
قدرة وهي متعلقة بالحدوث لان الحاصل لها **اقول** ذهب من لا تحقيق له

الى ان القدرة قد لا تتعلق بشيء والمصنف احال ذلك لان القدرة هي التي يتأتى
بها الفعل فلا بد لها من متعلق والا لم يكن قادرا احتج المخالف بان النائم
قادر ولا متعلق له والباري تعالى في الازل قادر ولا متعلق له والجواب
عن الاول ان النائم متعلق لانا اوجبنا تعلق القدرة على بعض الوجوه الى المنع
عند زوال المنع قادر وكذا الباري تعالى في الازل اذا ثبت هذا فنقول
متعلق القدرة هو الحدوث لا غير لان الواقع بحسب تصورنا ودواعينا
انما هو الحدوث خاصة فهو المتعلق **المسئلة الحادية عشر** في ان القدرة غير موجبة
للفعل **قال** وليست موجبة والا لزم اذا خلق الله تعالى في الضرير الامي
قدرة على الكتابة ان يكتب وايضا فان كانت علة لم تتعلق الا بالموجود
فان كانت سببا وجب ان لا يستطيع رد المقدور وكلاهما باطلان
اقول ذهبت المعتزلة الى ان القدرة غير موجبة للفعل خلافا للاشاعرة
واستدل الشيخ بوجهين الاول ان القدرة لو كانت موجبة لكان اذا
خلق الله تعالى في الضرير الامي القدرة على الكتابة وجب ان يكتب لان العلم
والقدرة متغايران فان محل العلم القلب وليس هو محلا للقدرة
واذا تغاير المحلان تنافيا وفيه نظر فان لقائل ان يقول يجوز ان يكون العلم
شرطا في صحة وقوع المقدور بالقدرة الثاني ان القدرة لو اوجبت الفعل
لكانت اما علة او سببا والاول باطل لان العلة لا تتعلق الا بالموجود كالمعنى
الموجب المتحرك المقارن له والقدرة لا تقارن الفعل على ما تقدم والثاني

والثاني باطل لانا عند وجود السبب نخرج عن اختيارنا ولا نقدر على رد المقدور
كالاعتماد ولا نقدر على رد حركة الجسم عند حصوله ونحن نعلم القدرة على الشيء
ولا نخرج عن اختيارنا في فعله وتركه ويمكننا رد المقدور مع حصولها **المسئلة الثانية عشر**
في ان القدرة غير باقية **قال** وهي غير باقية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى وهو موجود
قبل الفعل بزمان واحد فاذا وجد استغنى عنها عن مقارنتها **اقول** ذهبت الاشاعرة
والبغداديون من المعتزلة الى ان القدرة غير باقية وشك السيد المرتضى في ذلك
وذهبت جماعة من المعتزلة البصريين الى انها باقية واختار المصنف ابو اسحاق الاول
تفريعا على القول بانها معنى لانها غير باقية لان البقاء عنده معنى فلا يقوم
بالقدرة لاستحالة قيام المعنى بالمعنى وهو ضعيف لما تقدم واحتج البصريون
بحسن ذم من منع الوديعة وان بعدت ولا يحسن الا والقدرة موجودة فتكون
باقية وفيه نظر لان الذم يحسن وان تعددت القدرة والقدرة عند من اثبتها
معنى موجود قبل الفعل بزمان واحد وهي متعلقة بالفعل وان كان معدوما
كتعلق قدرة الله تعالى بالفعل حال عدمه ثم لا يزال تتجدد قدرة بعد اخرى
عند القائلين بامتناع بقائها الى ان تتشارف الفعل الدخول في الوجود او
يبقى ذلك الى ذلك الوقت عند القائلين ببقائها فاذا وجد الفعل استغنى
عنها وعن مقارنتها لانه انما يحتاج اليها في الحدوث وقد حدث **المقصد الثامن**
في التكليف وفيه مسائل **الاولى** في شروطه **قال** القول في التكليف من جملة شرائط
التكليف العقل والقدرة والعلم بما كلف به او التمكن من العلم به **اقول** التكليف

بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام وللشروط
منها ما هو راجع الى المكلف وهو كونه عالما بصفات الافعال لئلا يكلف
بالقبيح وكونه عالما بمقدار المستحق من الثواب والاخلال به ان نقص فيكون
ظلما وان يكون قادرا على ايصال الثواب وان يكون حكيما لا يفعل القبيح ولا يخل
بواجب وقد مضى بيان ذلك كله فلذا اهمل المصنف ذكرها ره ل من جملة
شرائط التكليف تنبيها على وجود شروط اخر وقد ذكر المصنف الشرائط الراجعة
الى المكلف وهو كونه عاقلا وقدم تفسير العقل الذي مناط التكليف لان
تكليف من ليس بعاقل قبيح وان يكون قادرا على ما كلف به والا لزم تكليف
ما لا يطاق وهو قبيح وان يكون عالما بما يكلف به او متمكنا من العلم به والا لزم
تكليف ما لا يطاق وانما لم يقتصر على العلم لان الجاهل بالله تعالى متمكن من العلم
وهو مكلف به وهيهنا شروط اخر ذكرناها في كتاب المناهج داخلة تحت هذه
المسئلة **المسئلة الثانية** في ماهية الانسان **قال** وما يشير اليه الانسان بقوله انا
هذه البنية والجملة لان الاحكام ترجع اليها والادراك يقع لها والافعال المبتدأة
تظهر في اطرافها وليست شيئا في القلب والا لم يصح تحريك يد المريض منه
اقول لما ذكر الشيخ التكليف اشار الى ماهية المكلف ما هي وقد اختلف
الناس في ذلك فالذي اختاره المصنف ره انه هذه البنية المخصوصة والجملة
المشار اليها وهو الذي يعبر عنه بقوله انا فعلت وهو اختيار السيد المرتضى ره
واكثر المعتزلة وذهب الشيخ ابو سهل بن نوبخت من اصحابنا والمفيد محمد بن

النعمان

النعمان ره الى انه شيء مجرد غير مشار اليه بالحس متعلق بهذه البنية تعلق
العاشق بمعشوقه لا تعلق الحال بالمحل وهو مذهب محققي الاوائل واختاره
معمر من المعتزلة وذهب ابن الراوندي الى انه جزء لا يتجزى في القلب وقال
جماعة من المتكلمين ان المكلف هي الاجزاء الاصلية في هذا البدن لا يتطرق
اليها الزيادة والنقصان باقية من اول العمر الى اخره احتج الشيخ ابو اسحاق ره
بان الاحكام كاللذة والالم والادراك يرجع الى هذه الجملة وهذا اذا لمسنا
حرارة ادركناها بمحل اللمس واذا فعلنا فعلا مباشرا ظهر في الاطراف وهذه
الاثار اثار الماهية فدل على ان ماهية الانسان هي هذه الجملة ثم ان الشيخ ابطل
قول ابن الراوندي بان ما عدا ذلك الجزء يكون ميتا اذ ماهية الانسان هي
الدراك وذلك اشارة الى الجزء الذي لا يتجزى فيكون ما عداه ميتا فلا يصح
من المريض تحريك وفي بعض النسخ والا لصح تحريك يد المريض منه ووجهه
ان الانسان لو كان عبارة عن الجزء الذي لا يتجزى في القلب لكان فعله
في اطرافه بمجرد الاختراع فكان المريض المؤلف الذي انتهت حاله الى تعذر
تحريك اليد قادرا اليه قادرا على ان يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء
الذي لا يتجزى والتالي باطل فالمقدم مثله واظن ان الثانية اصح واحتج الاوائل
بان العلم بما لا ينقسم غير منقسم فمحله غير منقسم وكل جسم او جسماني فهو منقسم
فالمحل ليس احدهما ويعارضون بالنقطة والوحدة والاعتذار بانهما عدميان
ياتي في العلم فاني لم اقف لهم على دليل بان العلم من الاعراض السادية **المسئلة الثالثة**

في بيان حسن التكليف قال وافعال الصانع لا بد فيها من الاغراض والا كانت
عبثا والغرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل اليه الا به اذ يقبح الابتدا
بالثواب وتكليف المعلوم كفره حسن لاجل التعريض وكفره من قبل نفسه لا من قبل
القديم تع ولهذا يحسن منا ان ندعو الى طعام من نعلم امتناعه والى الادب من نعلم
من نعلم اياه اقول في هذه المسئلة ثلثة مباحث الاول في ان افعاله تع معللة بالاغراض
ولما كان هذا البحث مقدمة في بيان حسن التكليف قدمه المص وهذا حكم متفق عليه
بين المعتزلة خلافا للمجبرة فانهم نفوا الغرض في افعاله تع وجعلوها موجودة
على سبيل العبث والاتفاق والمعتزلة قالوا كل فعل لا يقارنه غرض وغاية
فهو عبث وسفه والله تع منزه عن ذلك واحتجت الاشاعرة بان كل فعل
لغرض فانه يدل على نقص فاعله واستكماله بذلك الغرض وهو ضعيف جدا
لان الكمال والنقصان خطابي لا يجوز الاستدلال به في المقامات العلمية
وعلى تقديره فالغرض عندنا هو علمه تع باشتمال الفعل على المصلحة العائدة الى
عبده لا اليه تع البحث الثاني في اثبات الغرض في التكليف لانه فعل من افعاله تع
فالغرض لازم فيه على ما تقدم فنقول ذلك الغرض لا يجوز ان يكون لاضراره لانه
تع غني فلا بد وان يكون هو التعريض للنفع ولا يجوز عوده اليه تع لانه كامل
مطلق فبقي ان يكون عائدا الى العبد ولا يجوز عوده في الدنيا لان العاجل ليس
الا الالام فبقي ان يكون في الاخرة ولا يجوز ان يكون ذلك النفع مما يصح الابتداء به
والا كان توسط التكليف عبثا فهو نفع لا يصح الابتداء به وذلك النفع هو الثواب

المقارن للتعظيم والاجلال الذي لا يصح فعله ابتداء من دون الاستحقاق
وذلك يقتضي حسن التكليف البحث الثالث في حسن تكليف الكافر هذا مذهب
الامامية كافة وباقي المعتزلة خلافا للمجبرة والدليل عليه ان التعريض
للنفع العظيم موجود في حقه تع لان الله تع كما عرض المؤمن للنفع فكذا عرض
الكافر به بالتكليف فكان حسنا وعلمه بعدم ايمانه لا يؤثر في هذا ولا كفره فانه
يحسن منا ان ندعو الى طعام من نعلم امتناعه منه وندعو الى الايمان من
نعلم انه لا يفعله احتجوا بانه تع علم انه لا يؤمن فكان تكليفه قبيحا والجواب قلنا
ان العلم غير مؤثر في المسئلة الرابعة استحالة تكليف ما لا يطاق قال وقد قررنا انه لا يفعل
القبيح فلا يجوز منه ان يكلف عباده ما لا يطيقونه كما لا يجوز مخاطبة الجماد
والعلم لا يؤثر في المعلوم بل يتعلق به على ما هو عليه فكل فرض يفرض يقتضي
فرضا في الازل لو اخره اذ لو لم يكن كذلك لكل لا يجوز الا تكليف ما لا يطاق
ولم يقل به احد من العقلاء اقول اتفق الامامية والمعتزلة كافة الى
استحالة ان يكلف الله تع بما لا يطاق وخالف فيه المجبرة فانهم جوزوه
لنا ان تكليف ما لا يطاق قبيح فانه يقبح منا ان نكلف الاعمى نقط المصاحف
والمقعد الطيران في الهواء والعلم بذلك ضروري والله تع قد بينا انه
حكيم لا يفعل القبيح فلا يجوز منه ان يكلف بما لا يطاق كما لا يجوز مخاطبة الجماد
احتجوا بانه تع علم من الكافر انه لا يؤمن فلو آمن لزم انقلاب علمه تعالى
جهلا وذلك محال فالمستلزم للمحال محال اجاب الشيخ عنه بان العلم تابع فلا يؤثر

في المشروع والا لزم ان يكون الله تعالى قادرا وايضا ما ذكره معا الظهر لان الله تعالى
علم في الازل ان الكافر يكفر وان ايمانه ممكن فلو امن لم ينقلب العلم جهلا
بل دل ايمانه على ان الله تعالى قد كان علم في الازل انه يؤمن واي فرض
فرضته اقتضى في الازل فرضا مطابقا للمراد لولا ذلك لزم ان يكون
ان الله تعالى لا يكلف احدا الا بما لا يطاق لان كل واقع او معدوم معلوم
والعلم يخرج من المقدورية وذلك لا لم يقل به احد المقصد الحادي عشر وفيه
في الالطاف وفيه مسائل الاولى في حده قال اللطف امر يفعله الله تعالى بالمكلف
لا ضرر فيه يعلم عنده وقوع الطاعة منه ولولاه لم يطع اقول هذا حد اللطف
وقد حده قوم بانه هيئة مقربة الى الطاعة ومبعدة عن المعصية ولم يكن له
حظ في التمكين ولم يبلغ به اليسير الى الالجاء فالالة ليست لطفا لان لها
حظا في التمكين والالجاء ينافي التكليف بخلاف اللطف وهذا اولى من حد
الشيخ لان قوله يعلم عنده وقوع الطاعة يقتضي ان لا يكون للكافر لطف
وهذا باطل وقد قسم المعتزلة اللطف الى قسمين احدهما ما يختار عنده المكلف
الطاعة ويقوى داعيه اليها والمفسدة ما يقابل اللطف وهذا على ضربين
اما مقربة واما ما يختار عندها الفعل المسئلة الثانية في وجوبه قال فهو
واجب الفعل لان قاعدة التكليف يقتضي ايجابه كالتمكين ولان تركه
لطف في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة اقول اتفقت الامامية
والمعتزلة على وجوب اللطف وخالفت فيه المجبرة لنا وجوه الاول ان قاعدة

اللطف

التكليف يقتضي ايجابه كالتمكين والتكليف ثابت فاللطف واجب بيانه
ان من دعى غيره الى طعام واراد ثقته ولده وعلم انه لا يقدم عليه الا بفعل
بفعله الداعي من سياسة او تادب فانه متى لم يفعل ذلك كان ناقضا
لغرضه مبطلا لمراده وجاريا مجرى منعه من التناول كذلك التكليف اذا علم الله تعالى
ان مع فعل اللطف يكون العبد ادعى الى ما كلف به ومع تركه يكون اقرب
من الامتناع فانه متى لم يفعله كان ناقضا لغرضه وهو قبيح الثاني ان ترك
اللطف مفسدة فيكون فعله واجبا اما انه مفسدة فلان ترك اللطف لطف
في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة الثالث القدرة على اللطف
ثابتة والداعي موجود لان الداعي الى الفعل يكون داعيا الى ما لا يتم الفعل الا به
ومتى اجتمعت القدرة والداعي وجب الفعل احتجوا بان التكليف تفضل
ولا يجب على المتفضل بلوغ النهاية فيه الثاني انه لو كان واجبا لفعله بالكفار
والتالي باطل والا لامنوا فالمقدم مثله والجواب عن الاول انه لا فرق بين
التفضل والواجب فان من تفضل بالضيافة وعلم انها لا تتم الا بالاستبشار
فانه متى لم يفعله عده العقلاء سفيها وعن الثاني ان اللطف لا يجب عنده
الفعل بل يكون العبد اقرب الى الطاعة المسئلة الثالثة في انه لا يجوز فعل اللطف
بالقبيح قال ومن لطفه في فعل قبيح لا يحسن تكليفه لدوران الامر بين
امرين ممتنعين اقول اذا قدرنا ان الله تعالى علم ان لطف المكلف في فعل
قبيح هل يجوز ان يكلفه ام لا اختار الشيخ انه لا يجوز لان الامر دائر بين امرين

ممتنعين على تقدير التكليف فيكون التكليف ممتنعا بامر ان الله تعالى اما ان يكلفه
ولا يفعل اللطف فيكون قد حرم لطفا مقدورا عليه والتكليف مع منع اللطف
قبيح او يكلفه ويفعل اللطف فيكون قد فعل فعلا قبيحا وهو ممتنع عليه تعالى
فاستحال ان يكلفه **المسئلة الرابعة** في انه تعالى لا يحسن منه العقاب عند منع اللطف
قال ولو لم يفعل القديم لطفا واجبا لم يحسن منه عقاب المكلف لانه لم
يفسد وكان الفساد منسوبا اليه لا الى العبد **اقول** اذا لم يفعل الله تعالى
اللطف بالمكلف لم يحسن منه عقابه على ترك ما كلف به لانا قد بينا ان
اللطف يجري مجرى التمكن كما لا يحسن عقابه مع ترك التمكن فكذا ما قام
مقامه ولان المنع من اللطف حامل للمكلف على المفسدة فيكون وقوعها منسوبا اليه
لا الى العبد وكل ذلك قبيح **المسئلة الخامسة** في الاصلح في الدنيا **قال** والاصلح
واجب في الدنيا اذ لا مانع منه وتركه بخل وايضا نقدح وقوعه بنقص حقيقة
القادر ولا اخلال منه تعالى بواجب لانه انما يحرمنا ذلك لعلمه بوجود مفسدة
فيه وهكذا نقول في مرض الطفل والبهيمة واهل الجنة منزهون عما يتضررون
وزيادة الشهوات تفتقر الى زيادة البنية وكان مفسدة من هذا الوجه والشكر
المتعلق به هذيان لوجوده في الثواب والاعواض وفعل الانبيا مقابل
بمثله وايضا فشكره على الالطاف الدينية مشهور وقول ابرهيم واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام معلوم وكيف يحسن من الحاكم العاقل ان يمنع
الانسان الصادي من بحر يملكه او يمنعه من السكون والاستظلال

بلغ ١٠٥

بظل داره ولقط ما تناثر من حبه او الانتفاع بما يلقيه من ماله وعدم تضرر الصانع
المالك خزائن الدنيا هو بان لا يمنعنا الى **اقول** اختلف المتكلمون في الاصلح في الدنيا
هل هو واجب على الله تعالى ام لا وذلك كما انه اذا علم الله تعالى ان اعطى زيدا
الف دينار درهم انتفع به وليس فيه مضرة ولا لاحد ولا مفسدة ولا وجه قبح فذهب
شيخنا ابو اسحق الى وجوبه وهو مذهب البغداديين وابي القاسم البلخي
وقال باقي اصحابنا والبصريون من المعتزلة والاشاعرة انه لا يجب واحتج
الشيخ بوجهين الاول انه لا مانع من فعله فيجب اذ الداعي وهو علمه باشتمال
الفعل على المصلحة موجود والصارف وهو وجود القبح منفي فوجب الفعل
لان العقلاء يعدون من لم يفعل ذلك بخيلا والله تعالى اكرم الاكرمين
فوجب صدوره عنه الثاني ان حقيقة القادر هو الذي اذا وجدت القدرة
وتحقق الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل وقد بينا ان الله تعالى قادر
على كل مقدور وعالم بكل معلوم والصوارف منتفية فلو لم يتحقق الفعل
لانتقض معنى القادر لا يقال لو كان الاصلح واجبا لكان الله تعالى مخلا بالواجب
لانه قادر على ما لا يتناهى من المنافع فكل نفع افاضها الله تعالى علينا هو القادر
على الازيد منها اجاب الشيخ عنه بانه تعالى انما يحرمنا ذلك لاشتمالها على مفسدة
لا نعلمها نحن وذلك يخرجه عن باب الاصلح لا يقال علمه بوجود مفسدة في بعض
المنافع يتاتى في المكلفين فلو فرضنا طفلا خلقه الله تعالى في موضع لا يطلع عليه
مكلف او بهيمة لا يطلع عليها احد فانه يجب عليه افاضة الجود عليها لا مفسدة

فيه لاحد من المكلفين اجاب الشيخ عنه بان خلق مثل هذا الحيوان لا ينفع والا
لزم ما ذكرتم اما ما شوهد من الحيوانات والاطفال فانما لم يجب اعاضتهم
الجنة عليها لاشتماله على المفسدة لغيرها من المكلفين لا يق هذا يستقيم في الدنيا
اما الاخرة فلا مفسدة هناك فكان يجب عليه تعم ان يزيد شهواتهم ولذاتهم
وذلك يؤدي الى ما لا يتناهى اجاب الشيخ عنه بان زيادة الشهوة انما يكون
مع زيادة البنية فكان يجب ان يزيد بنيتهم الى ان يصير احدهم كالجبل
وذلك منفر غاية التنفر واهل الجنة مما يوجب التنفر لا يق لو كان الاصلح
واجبا لما استحق الله تعم الشكر عليه لانه يصير كقضاء الدين اجاب
الشيخ عنه بان الثواب واجبان عندكم ومع ذلك انا نشكره عليهما لا يق
انما نشكره على فعل سبب الثواب وهو الخلق والتكليف اجاب الشيخ عنه
بانه مقابل بمثله فنقول انما نشكره لانه خلقنا وكلفنا واثابنا فانا نشكره تعالى
على الالطاف الدينية مع انها واجبة وبيان الشكر على الالطاف الدينية
انه مشهور بين الناس ولان ابرهيم عم سال الله تعم ان يجنبه وبنيه عبادة
الاصنام فقد سال الله تعم ان يلطف له فيجنبه الكفر ثم ان الشيخ ره تعجب من
عدم القول بالاصلح فقال كيف يحسن من العاقل ان يمنع الانسان العطشان
من بحر يملكه لا يقل شربه منه او يمنعه من السكون والاستظلال بظل داره
او ان يلتقط ما تناثر من حبه او الانتفاع بما يلقيه مما ياكله دغبة عنه ولا ريب
ان ملك الله تعم كالبحر ولا ما يتناوله الانسان مما يقتضيه عليه اقل من نسبة

المبحث المثنا قرر الشيخ كثر الله مثله استظهارا في البيان مسائل اربع في التوحيد
المسئلة الاولى في كونه تعم عالما في الازل قال نكت من التوحيد اغفلناها في بابها
الصانع عالم فيما لم يزل لانه لو تجدد له ذلك لقامت به الحوادث ولاستحال
ان يحدث العلم الا وهو عالم اقول ذهب هشام بن الحكم من علمائنا على ما نقل
عنه الى ان الله تعم يعلم الاشياء المتجددة بعلم متجدد لا ازلي وباقي الامامية
على خلاف هذا وانه تعم عالم فيما لم يزل واستدل الشيخ بوجهين الاول انه
لو تجددت هذه الصفة لكان الله تعم محلا للحوادث وقد سلف بطلانه الثاني
انه لو تجددت له هذه الصفة لكان عالما قبل حدوثها ان التالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان العلم احكم الاشياء لانه ايجاد شيء ليطابق المعلوم فلو كان
محدثا لكان فاعله عالما فاعله ان كان غير الله تعم لزم ان يكون الله تعم
منفعلا عن غيره وهو مح وان كان هو الله تعم كان عالما قبل تجدد العلم
واما بطلان التالي فلاستحالة الجمع بين النقيضين المسئلة الثانية في كونه تعالى
قادرا في الازل قال وقادر فيما لم يزل لانه لو تجدد له ذلك لكان معنى ذلك
اما هو ويلزم منه سبق القادرية او غيره ولا بد ان يكون خلقه وكيف خلقه
وهو غير قادر اقول يدل على قدم كونه تعم قادرا وجهان الاول انه لولا ذلك
لكان محلا للحوادث وهذا الدليل لظهوره لم يذكره المص استغناء بما ذكره
في باب العلم الثاني انها لو تجددت قادريته فالمؤثر في ايجادها اما ذاته او
غيره فان كان ذاته فاما بالايجاب او بالاختيار لزم سبق القادرية على القادرية

فاما ان يخلقه ظ

هذا لطف وان كان غيره كان من خلقه تعالى ولنا خلقه بالقدرة فيلزم سبق

القادرية على نفسها او ان يكون خالقا من غير قدرة وهو محال **المسئلة الثالثة**

في كونه حيا ادلتنا **قال** وحي فيما لم يزل لتداخل المعاني **اقول** اذا ثبت كونه تعالى

قادرا عالما في الازل ثبت كونه حيا لان المعنى بالحي هو الذي لا يستحيل

ان يقدر ويعلم وثبوتهما يقتضي نفي الاستحالة بالضرورة **المسئلة الرابعة** في الكلام

في الجواب من كلام هشام **قال** وعالم بان العالم معدوم حال عدمه لم يتغير

لان علمه كلك في حالة مخصوصة وعلمه بغيره في حالة اخرى وقد ذهب قوم

من شيوخنا الى حدوث العلم وذلك فرعا من تكليف المعلوم كفره وقد فراراظ

دللنا على حسنه **اقول** احتج هشام بن الحكم على ان علمه تعالى متجدد بانه اذا علم

بعدم العالم وقت عدمه فاذا وجد فان بقي علمه بعدمه كان جهلا تعالى الله

عن ذلك وان زال وتجدد له علم يجدده فهو المطلوب اجاب الشيخ بانه علمه

بعدم العالم انما كان مقرونا بوقت عدمه وعلمه بوجوده مقرون بوقته والعلمان

لم يتغير لان عدم العلم وقت عدمه لم يتغير وكذا الوجود فهو في حالة الوجود

عالم بان العالم معدوم في الوقت الذي قبل الوجود وبعده وكذا البحث

في الوجود فلا تغير ونقل الشيخ عن هشام انه انما صار الى هذا المذهب لانه

يؤدي الى قبح تكليف الكافر لان من علم الله تعالى كفره كيف يحسن منه ان

يكلف والتكليف واقع بالاجماع والعلم بالكفر قبل ثبوته منتف فاجاب

الشيخ ابو اسحق رحمه الله بان التكليف حسن وان علم الكفر وقد تقدم **المقصد الثاني** تبعثر

في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب عنها وفيه مسائل **المسئلة الاولى**

في الاعتراض على القدرة والجواب عنه **قال** القول في تتبع اعتراضات مخالفينا

في التوحيد على طريق الاشارة الجميلة احالتهم في العذر عن ابطال الموجب

عدم الصدور على مانع يلزم منه ان لا يوجد العالم لاستحالة عدم القديم واحالتهم

العالم على فاعل صادر عن الموجب يلزم لوجوب صدوره منه اذ لا بد نحن كلنا عنه

فلا بد من مخصص غيره والكلام فيه كما في الاول والقدح في القادر الازلي

باستحالة قدم العالم فاسد لان المسند وقادر على الشيء ولكن المانع منعه

اقول اعلم انا استدللنا على كونه تعالى قادرا بانه لو كان موجبا لزم قدم العالم

وهو محال لانا بينا حدوثه فاورد الشيخ عليه مع الاعتراضات السالفة ثلثة

اسولة **الاول** لم لا يجوز المؤثر ان يكون المؤثر موجبا ولا يلزم من قدمه قدم

العالم لان الاثر كما يعتبر فيه حصول المؤثر يعتبر فيه انتفاء المانع فلا يلزم

من تحقق المؤثر تحققه ما لم ينتف المانع فلم لا يجوز ان يكون هناك مانع يمنع

المؤثر من التاثير في الازل ثم فيما لا يزال يعدم ذلك المانع فيفعل المؤثر اثره

وان كان موجبا وحاصل السؤال انهم اعتذروا عن ابطال الموجب بالحوالة

على المانع المقتضي لانتفاء الازلية مع الايجاب والجواب ان المانع في كونه

قديما فيستحيل عدمه ابدا ويلزم من استحالة عدمه استحالة وجود العالم

واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله **السؤال الثاني** لم لا يجوز ان يكون في العالم

وان كان قادرا لكنه ممكن مستند الى علة واجبة لذاتها وهذا السؤال

هو طلب الدليل على نفي الواسطة واجاب المصنف ره بان العلة الواحدة
قد يقتضي اثنين واكثر فان العلة الواحدة لا ينحصر اثرها في معلول واحد
واذا جاز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد فتخصيص المؤثر الواحد
بالصدور ذاتا واحدة دون ما زاد يفتقر الى مخصص اخر ويتسلسل
وهذا الجواب فيه نظر والاقرب في نفي الواسطة ما تقدم **السؤال الثالث** قالوا
لو كان الله قادرا في الازل لامكنه ايجاد العالم فيه اذ هو شان القادر
لكن العالم يستحيل ان يكون ازليا فلا يكون مقدورا واجاب الشيخ بان القدرة
لا يستلزم التاثير ولا امكان التاثير الا بحسب الماهية لا بالنظر الى حصول
الاستعداد التام بانتفاء الموانع وحصول الشرائط فان مشدود الرجلين
قادر على المشي وان لم يمكنه ح لحصول المانع كذلك الازل المانع من التاثير
فيهما نع من ثبوت القدرة **المسئلة الثانية** في تحقيق معنى كونه تع سميعا بصيرا
قال وليس سميعا بصيرا بسمع وبصر لان الابصار اتصال الشعاع بسطح
المرئي فلا يعقل الا بالاجسام وتفسيره بانه حي لا افة به فاسد لانه فهمنا
لمعنى لا يتحقق فيه فلا يحال به على الشاهد بل هو العلم فقط **اقول** قد مضى
الخلاف في كونه معنى كونه سميعا بصيرا واعلم ان الاوائل انكروا ذلك لان
السمع والبصر انما يكون بالالات الجسمانية وهي مستحيلة في حقه تع فلاجل ذلك
نفوا عنه هاتين الصفتين والمتكلمون افترقوا في الجواب عن ذلك فقال
قوم ان السمع والبصر وان كانا في حقنا بالالات لكنه في حقه تع ليس كذلك

كما انا لا نوجد الا في مكنة واحياز فلا يلزم مثل ذلك في حقه تع وقال اخرون
ان معنى كونه تع سميعا بصيرا علمه بالمسموعات والمبصرات اذا وجدت وهو
الذي اختاره المصنف ره وابطل الاول بان الابصار هو اتصال الشعاع بسطح
المرئي وذلك لا يعقل الا في الاجسام فلا يجوز ان يكون المرجع الا الى العلم
وابطل الثاني بان كون الواحد منا حيا لا افة به ليس بمقتضى للادراك
اذ عدم الافة امر عدمي فلا يكون علة للوجودي فليس المقتضي للادراك
فينا الا الحواس وهي منتفية عنه تع فلا يجوز الحاقه تع بنا في ذلك مع ان
دليلهم على كونه سميعا بصيرا هو القياس على الشاهد بمشاركة كونه حيا
لا افة به **المسئلة الثالثة** في تحقيق كونه تع مريدا **قال** واحالة الارادة على القصد
بطل لانه لا دليل عليه ويخلقها لا في محل معارض بخلقها في جماد ومنعه
لعدم الشرط يعكس عليهم بالابطال لانهم نفوا الشرط وعليه ما زاد عليه **اقول**
قد ثبت فيما مضى من مذهب الشيخ ابي اسحق ره في الارادة وانها عبارة عن الداعي
واثبت جماعة صفة زائدة عليه كصفة المريد منا لكن اختلفوا فذهب
قوم الى انها موجودة لا في محل اختاره السيد المرتضى ره واكثر اصحابنا
وقال الكلامية انها صفة ذاتية واستدلوا على ثبوتها بالقياس على القصد
الحاصل لنا فانه لما كانت افعالنا يجوز وقوعها وقت وقوعها وقبله وبعده
افتقرت الى مخصص هو القصد والارادة فكذا افعاله تع وابطل الشيخ ره
ذلك بان اصل هذه الافعال عندكم لا يقع منا لانكم مجبرة فكيف يصح القياس

على ما لم يثبت اصله فانه لا دليل على جواز التقديم والتاخير فيها اما السيد المرتضى
فقد استدل على مذهبه بان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد لتحقق
المقتضي وهو القدرة والداعي وان كانت محدثة فان كانت في ذاته لزم
كونه تعالى محلا للحوادث وان كانت في غيره فان كان حيا رجع حكمه اليه
وان كان جمادا لزم وجود المشروط بدون الشرط اعني الحياة فوجب ان يكون
لا في محل وابطل الشيخ ابو اسحق ره ذلك بان خلقها لا في محل معارض
بخلقها في جماد وما ذكرتموه يرجع عليكم بالابطال فان ثبوت الارادة
لا في محل قول بثبوت المشروط ونفي الشرط اعني المحل المسئلة الرابعة
في ابطال قدم الكلام قال وليس بقديم الكلام وتقسيم الخصم ذلك الى امر
يحل فيه او في غيره وابطال الثاني بوجوب الاشتقاق مم وكم من الاشياء
القائمة بالمحل لا اشتقاق كانواع الكافور وغيرها وايضا فالوجوب باطل
عندهم لانه متلقى من السمع اقول قد بينا فيما مضى مذهب الاشاعرة
في الكلام وانهم اثبتوا معنى قائما بالنفس هو الكلام وزعموا انه قديم وقد
مضى ابطال ذلك واحتجت الاشاعرة عليه بان كلامه تعالى اما ان يكون
قائما بذاته تعالى فيكون قديما لاستحالة قيام الحوادث به وان كان قائما بغيره
وجب ان يشتق لذلك الغير منه اسم ويكون المتكلم هو ذلك الغير لا الله تعالى
واعترض الشيخ عليه بالمنع من الاشتقاق فان كثيرا من الصفات القائمة
بالمحل لا يشتق لمحالها منه اسم كانواع الروائح وايضا فايجاب الاشتقاق

عندكم باطل

عندكم باطل لان اللغات عندكم توقيفية ولم يرد الى المتكلمين التوقيف في ذلك
والله تعالى لا يجب عليه شيء عندكم فبطل كلامكم بالكلية المسئلة الخامسة
في ابطال دليل الاشاعرة في الرؤية قال والوجود في الرؤية باطل لوجوب
رؤية الرؤية بغيرها ورؤية الطعم والرائحة وايضا فالوجود مختلف لانه عين
الذات والذوات منا متساوية وهو مخالف لها اقول قد بينا فيما سلف مذهب الاشاعرة
في كونه تعالى مرئيا ودليلهم عليه من ان الجوهر والعرض لما اشتركا في صحة الرؤية فلا بد
من علة مشتركة هي الوجود وهو ثابت في حقه تعالى وابطل الشيخ ره ذلك بالنقض
بالرؤية نفسها فانها موجودة ولا تصح رؤيتها وكذا الطعوم والروائح وغيرهما من
المعاني المعقولة الثابتة والاعيان التي لا يصح الاشارة الحسية اليها وايضا الوجود
مختلف لانه نفس الذات على ما مر فلا يلزم من كون وجودنا المتساوي لتساوي
ذواتنا علة كون وجوده المخالف علة لذلك الشيء المسئلة السادسة في جواب شبهة
المجبرة في التحسين والتقبيح قال القول في تتبع اعتراضاتهم في مسائل العدل
الزامهم في مسئلة تحسين العقل وتقبيح الكذب لتخليص النبي صلعم لانه قبيح لكن
الحسن التعريض ووقوع فعل الرعية بحسب ارادة الملك وكذا العبد مع السيد
لا يطابق ما ذكرناه للوجوب الفاصل والزام الخصم ايجاد الجواهر لعلة الوجود
المطردة باطل لان تعلق قدرته تعالى بعلة ولو علل فمن اين ان العلة فيه هي الوجود
دون غيره والتعليق بالمشبه ليس تعليقا حقيقة بل هو ايقاف حكم الرئيسين …
والزام الخصم لنا في التولد دفعا وجذبا حصلا معا فكان مقدورا بين قادرين

بطم لانهما بمنزلة شخص واحد ويستحيل وقوع الانتقال بهما وان ظنناه كما نشاهد

والقدرة على ايجاد الداعية في اللطف بطم لعدم وقوع الثواب المطم من التكليف

اقول هذه شبهة اوردها الشيخ ابو اسحق ره عن الاشاعرة على التحسين

والتقبيح وخلق الافعال واللطف الشبهة الاولى على التحسين والتقبيح قالوا لو كان

الكذب مثلا قبيحا لذاته لما اختلف بالنسبة الى الاوقات والفروض والتالي بطم

فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان الكذب قد يستحسن

اذا تضمن تخليص النبي او الولي من يد الظالم والجواب لا نم ان الكذب هناك

حسن بل الحسن هو التعريض او الاتيان بضميمة مضمرة تصرف اللفظ عن ظاهره

عند اللافظ لا السامع قال بعض المحققين ترك انجاء النبي قبيح والكذب قبيح

والثاني اضعف مع الشعور لقبحه وفيه نظر لان الموجب انما هو الله تم والله تعالى

انما يوجب اذا خلا الفعل من جميع جهات المفسدة الشبهة الثانية لو استندتم الافعال

الينا من حيث وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا وهذا ينتقض بالوعيد فانهم

يفعلون بحسب قصد الملك وكذلك العبد مع السيد والجواب ما ذكرتموه لا يطابق

ما قلنا نحن لانا اوجبنا الفعل عند القصد والداعي بخلاف الوعيد والعبد فانهما لا يجدان

عند قصد الملك والسيد دواعيهما الشبهة الثالثة لو لم اوجدنا الحركة مثلا

لاوجدنا الجوهر لان علة الاسناد الينا هنالك انما هي الوجود وهو حاصل في

الفرع اجاب الشيخ ره بان تعلق القدرة بالحركة لا يعلل فيبطل الالحاق سلمنا

فلم قلتم ان العلة هي الوجود دون غيره الشبهة الرابعة قالوا لو كان الله تعالى

مريد الطاعات لكان اذا حلف المكلف ان يطيع الله ان شاء الله حانثا اذا لم يفعل

والتالي بطم بالاجماع فلو كان الله مريدا لكان حانثا لحصول الشرط والجواب انه

ليس تعليقا حقيقة بل هو ايقاف اليمين ومنع عن انعقادها الشبهة الخامسة لو كانت

الافعال المتولدة مستندة الينا لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد والتالي بطم

فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الجزء الواحد اذا جذبه انسان حال ما دفعه غيره

فاما ان تستند الحركة اليهما وهو قول بالاجتماع او الى واحد منهما دون الاخر

وهو ترجيح من غير مرجح والجواب ان الحركة قابلة للشدة والضعف فالحركة الحاصلة

بهما لها نوع من الشدة لا يمكن حصولها باحدهما ومجموعهما هو العلة ولا استبعاد

في تركيب العلة ويكون الشخصان هنا بمنزلة شخص واحد اذا اثر حركة معينة ويستحيل

وقوع الانتقال بهما معا على معنى ان كل واحد علة تامة في الانتقال الحاصل

بهما وان ظننا استناده اليهما كما نشاهده اشارة الى جواب ثان عن هذه الشبهة

وتقريره انما يمنع وقوع الانتقال بهما لان الحركة شيء واحد فلا يقع بهما وما نشاهد

من المثال وكل واحد منهما له حركة غير حركة صاحبه فنا قله الى حيز غير الحيز الذي

نقله الاخر اليه ولا يجتمعان على اثر الشبهة السادسة لمنكري اللطف قالوا ان الله تعالى

انما قصد باللطف ايجاد الداعي من المكلف الى فعل الطاعة والله تعالى قادر على

~~ايجاد الداعي من المكلف الى فعل الطاعة والله تعالى قادر على ايجاد تلك الداعية~~

من غير توسط فيكون فعله عبثا والجواب لو خلق الله تعالى تلك الداعية لكان

مجبرا فلا يستحق المكلف الثواب لحصولها فيه وهو مناف للتكليف لنا اذا فعل فلا يجاد

المكلف عنه الطاقة فانه يسقط هنا المحذور المقصد الثالث عشر في الوعد والوعيد
وغيره مسائل المسئلة الاولى في ان وجوب الثواب والعقاب سمعي قال الوعد
في مسائل الوعد والوعيد ليس في العقل ما يدل على ثواب ولا عقاب لكثرة
النعم التي لا يستحق العبد معها جزاء على طاعاته وان استحق فلا دليل
على الدوام عقلا ولا عقاب اذ لا يقتضي العقل تعذيب المسيء في الشاهد
ابدا اقول اختلف المتكلمون في ذلك فذهب جمهور المعتزلة الى ان
استحقاق الثواب والعقاب عقلي وذهب اخرون الى انه سمعي وهو
اختيار الشيخ في استحقاقه واختلفوا ايضا في دوامهما فقال قوم انه
عقلي واخرون قالوا انه سمعي احتج الشيخ على انه لا يجب الثواب عقلا
بان نعم الله كثيرة فلا يستحق العبد بازاء الطاعة ثوابا ابدا عليها كما ان
المولى اذا احسن الى عبده بنعم كثيرة حتى امره السيد ففعل العبد ثم طلب على
فعله جزاء قبح عند العقلاء فكذا صورة النزاع احتج الموجبون للثواب عقلا
بان الله تعالى كلف المشاق فلا بد من منفعة في مقابلتها هو الثواب كما انه اذا
انزل المشقة وجب عليه العوض والا لزم الظلم فكذا اذا الزم المشقة الى
والجواب قد بينا ان العبد لا يستحق على سيده شيئا في مقابلة فعله
لما امره به ويصح من السيد ايلامه لا لاجل ما انعم اليه اولا بل لا بد من عوض
واذا وقع الفرق في الشاهد بين الزام المشقة وانزالها امتنع الالحاق
احتج على عدم الدوام مع تسليم الاستحقاق لعدم الدليل الدال عليه

وهذا يتم بعد ابطال ادلة الخصوم وقد احتجوا بوجهين الاول ان التفضل يحسن
ابتداء فلو لم يستحق الثواب دائما لكان التفضل الدائم آثر عند العقلاء من
المنقطع فكان يصح التكليف تعريضا له الثاني انه لو كان منقطعا لكان
المثاب متالما بانقطاعه وهو ينافي القول بخلوصه عن الالم والجواب عن الاول
انه مبني على ان التكليف انما يحسن للتعريض للثواب الدائم والدائم هو نفس
النزاع سلمنا لكن الفرق بين الاستحقاق والتفضل ثابت وقد يختار العاقل
الاستحقاق المنقطع على التفضل الدائم ولان الثواب يقارنه التعظيم والتبجيل
وزيادة المنافع بخلاف التفضل وعن الثاني ان التالم يحصل مع الشعور
بانقطاعه الشعور واحتج الشيخ على ان العقاب لا يجب دوامه
عقلا فان المسيء في الشاهد لا يجب عقابه ابدا في العقل والانتقام منه دائما
لا يحسن هنا فيقتضي قبح دوام العقاب وانتم تقولون به سمعا لانا نقول
العقل لا يقتضي به بقبحه بل يحكم بحسنه فاذا ورد السمع بثبوته وعلم ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ثبت حسنه كما في غيره من السمعيات المسئلة الثانية في ابطال
الاحباط قال والاحباط باطل لان العقل لا يقتضي محو الاحسان الكثير
بالاساءة القليلة ولا منافاة بين الثواب والعقاب ولان انتفاء الاحدث
بالاحدث ليس اولى من عكسه وللزوم الدور المشهور ولان الطاري ان احبط
وبقي ادى الى مخالفة قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وان لم يبق
استحال زوال شيء منهما اذ لا مقتضى له الا بالالزام وجودهما حال عدمهما

لوجوب وجود العلة مع المعلول اقول اختلف الناس في ذلك فالذي ذهب اليه
اكثر الامامية وجماعة من المعتزلة ابطال الاحباط وقال اكثر المعتزلة بالاحباط
ثم اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يحبط المتقدم ويبقى وقال ابو هاشم انه
يحبط ويحبط وهذا هو الموازنة احتج الشيخ ره على ابطال الاحباط بوجوه
الاول انه يقبح في الشاهد احباط احسان المحسن دائما بفعل يسير من المعصية
والعلم به ضروري الثاني ان القول بالاحباط مبني على المنافاة بين الثواب
والعقاب ولا منافاة بينهما فيبطل القول بالاحباط وبيان عدم المنافاة
انها اما ان تكون في سببها او في استحقاقهما او في استيفائهما والكل باطل
اما عدم المنافاة في سببها فلانه يمكننا ان نفعل طاعة ببعض الجوارح ومعصية
بالبعض الاخر دفعة واحدة واما عدم المنافاة في استحقاقهما فظاهر اذ لا استبعاد
في ثبوت حق لشخص واخر عليه حالة واحدة واما عدم المنافاة في استيفائهما
فلامكان الجمع بينهما بان يفعل احدهما قبل الاخر الثالث ان المعصية الطارية
ليست اولى في اقتضاء عدم الثواب السابق من العكس فاما ان لا ينتفيا وهو
المطلوب او ينتفيا معا وهو باطل لما ياتي الرابع انه يلزم منه الدور لان طريان
الطاري مشروط بزوال السابق لاستحالة اجتماع الضدين فلو كان زوال
السابق معللا بطريان الطاري لزم الدور ويمكن ان يكون مراده بلزوم الدور ان
بطلان كل واحد منهما لصاحبه يقتضي وجود كل واحد منهما حال عدم صاحبه
المتوقف على وجود صاحبه وذلك محال اوثق اذا استحال توقف وجود

كل واحد

كل واحد من الشيئين على صاحبه للدور كذا في جانب العدم الخامس ان الطاري
اما ان يزيل الثواب السابق ويبقى او ينتفي ايضا والقسمان باطلان اما الاول
فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واذا زال الثواب لم يبق العموم ثانيا
واما الثاني فلانه يلزم اجتماع الوجود والعدم في الاستحقاقين وهو باطل
بيانه ان المقتضي لزوال السابق وجود الحادث والمقتضي لزوال الحادث
وجود السابق الطاري والعلة موجودة مع المعلول فلو حصل الانتفاء لهما وجب
ان يحصل الوجود لهما وهو محال المسئلة الثالثة في ان عقاب الفاسق منقطع
قال والفاسق من المؤمن لا يخلد في النار لان ثواب طاعته قد بطل ان يحبط
وبقائه مع تنقله من الجنة الى النار خلاف الاجماع ولانه تعالى وصف نفسه بانه
عفو رحيم فلو كانت الصغائر مكفرة والكبائر غير مكفرة لبطل الوصف وايضا
فالجمع بين العمومين في الايتين المذكورتين واجب لابد منه وعمومات الخصوص
ظنية لا تفيد العلم ومعارضة بامثالها اقول ذهب كثير من اصحابنا الامامية الى ان
المؤمن الفاسق لا يخلد في النار قطعا ويجوز ان لا يدخلها اصلا وقالت الوعيدية
بالخلود واحتج الشيخ ابو اسحق المصنف بوجوه الاول انا قد بينا فساد الاحباط
والثواب السابق مستحق والعقاب مستحق فلابد من ايصالهما اليه فاما ان يثاب
ثم يعاقب فهو باطل بالاجماع او يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب الثاني ان الله تعالى
وصف نفسه بالعفو والغفران واجمع المسلمون عليه فاما ان يثبت هذا الوصف
بالنسبة الى الصغائر او الى الكبائر والاول باطل لانها تقع مكفرة والثاني

اما مع التوبة وهو بحكم لان الغفران ح واجب وبدونها وهو المطلوب
ان المؤمنين في قوله تعـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره لابد من الجمع بينهما عملا بالاصل ولا يمكن ذلك الا بايصال
الثواب اليه بعد استيفاء ما عليه من العقاب وهو المطلوب احتج الخصم
بعمومات الوعيد كقوله تعـ ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غيرها
من الايات والجواب انه لا يفيد القطع في العموم بل ظاهرة فيه لكن الظاهر
قد يصار الى خلافه لدليل وقد بيناه فيحمل الاية الاولى على من تعدى
جميع الحدود التي من جملتها الايمان والثاني على من يقتل مؤمنا لاجل ايمانه
وكل ما يذكرونه من الايات دائما فهي معارضة بايات الوعد كقوله ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعـ وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى تبديل الحال وقوله ان الله يغفر الذنوب
جميعا **المسئلة الرابعة** في اثبات الشفاعة **قال** والشفاعة من النبي صـ
في اهل الكبائر متحققة للخبر القاطع ولوجوب شفاعتنا في النبي لو لم تكن
كذلك **اقول** ذهب اصحابنا الامامية الى اثبات الشفاعة للنبي صلى الله عليه واله
في اسقاط العقاب عن اصحاب الكبائر وقال بعض المعتزلة ان شفاعته
ليست في اسقاط العقاب بل في زيادة المنافع واحتج الشيخ ره
بوجهين الاول ما تواتر من قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي

الثاني لو كانت الشفاعة انما هي في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في النبي صـ
والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم احتجوا بقوله تعـ ولا يشفعون الا لمن ارتضى
وبقوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب المراد الا لمن ارتضى
من المؤمنين والفاسق مؤمن ان ارتضى ايمانه وفي الثانية المراد بالظالم
الكافر ولان نفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي المجاب لان الله تعـ لا يطيع
احدا **المسئلة الخامسة** في وجوب قبول التوبة **قال** والتوبة لا يجب قبولها
على الله تعـ لان المسيء في العرف يحسن قبول توبته ويحسن الاعراض عنه
والاجماع على الدعاء يمنع وجوبها ايضا **اقول** اختلف المتكلمون هنا فقالت
البصريون انه يجب على الله تعـ قبول التوبة ويقبح منه العقاب لانه يسقطها
وقالت البغداديون انه يجب قبولها في الجود فلا يحسن بعدها العقاب ويكون
اسقاطه تفضلا وذهب قوم من اصحابنا الامامية الى انه يحسن من الكلف ره
عقاب التائب واسقاط عقابه تفضل وهو اختيار الشيخ ابي اسحاق
واستدل عليه بوجهين الاول انا نحكم بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب
ويحسن الاعراض عنه تارة اخرى فان من اساء الى غيره بانواع الاساءات
ثم اقبل يعتذر اليه فانه لا يجب قبوله الثاني ان الامة مجتمعة على الدعاء الى الله تعـ
في قبول توبتهم والتضرع اليه فيه ولو كان ذلك واجبا لما حسن فعل ذلك
المسئلة السادسة في ان التوبة واجبة **قال** والتوبة على العبد واجبة لقضاء العقل
والشرع بوجوبها **اقول** اتفق اصحابنا على وجوب التوبة عن الكبائر وهو مذهب

المعتزلة واما الصغائر فقد ذهب ابو علي الى انها واجبة عنها ايضا وخالف
فيه ابو هاشم اما ما يدل على وجوب التوبة فالعقل والسمع فقوله تعالى فتوبوا
الى الله توبة نصوحا اما العقل فلانها دافعة للضرر معلوم او مظنون ودفع الضرر
واجب فاذا لم يتم الا بها كانت واجبة واما السمع فقوله تعالى فتوبوا الى الله توبة
نصوحا واما ما يدل على وجوبها عن الصغيرة فعموم الاية ولان ترك التوبة
اصرار على المعصية والاصرار قبيح لا يمكن التخلص منه الا بالتوبة فتكون واجبة
ولان التوبة عن القبيح انما تجب لكونه قبيحا وهو عام وحجة ابي هاشم وهي
ان التوبة انما تجب دفعا للضرر وهو غير حاصل في الصغيرة باطلة لما بينا ان
وجه الوجوب هو اشتمال الصغيرة على القبيح سواء اشتمل على ضرر او لا **المسئلة العاشرة**
في ان التوبة تصح من قبيح دون قبيح **قال** وليس من شرطها الندم على جميع الذنوب
والا لزم لو اذنبت ذنوبا الى شخص وكسرت قلما ان لا يقبل توبتي لو لم اذكر
القلم واعتذر من كسره وذلك باطل **اقول** ذهب جماعة من اصحابنا الامامية
الى ان التوبة تصح من قبيح دون قبيح وقال ابو هاشم لا تصح وحجة اصحابنا ان
الشخص مثلا لو اساء الى غيره بانواع الاساءات ثم فعل به ادنى يسير كالو كسر
قلمه ثم اعتذر اليه من تلك الاساءات وترك الاعتذار من كسر القلم فانه
يصح اعتذاره ويقبل فلو لم تصح التوبة من قبيح دون اخر لكان الاعتذار
وعدمه سواء وهو باطل قطعا ولان اليهودي لو سرق درهما ثم تاب
عن اليهودية دون السرقة فانه يكون مسلما بالاجماع وحجة ابي هاشم ان التوبة

عن القبيح انما تصح لكونه قبيحا وهو يقتضي الندم عن كل قبيح وجوابه ما تقدم في مثال
اليهودي **المسئلة الثامنة** في ان المؤمن لا يكفر **قال** والمؤمن لا يصح منه الكفر والا ادى
الى تعذر استيفاء الحق منه لانعقاد الاجماع على انه لا ينفك عن احدى المنفعتين
اقول ذهب الشيخ ابو اسحاق ره الى ان المؤمن لا يصح منه الكفر والدليل
عليه انه لو صح منه الكفر لتعذر استيفاء الحق منه لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم
وبكفره العقاب الدائم والاحباط قد ابطلناه فيلزم ان يتعذر استيفاء الحق
منه ولا ينتقض بالكافر اذا امن لان الله تعالى وعده باسقاط عقابه تفضلا بخلاف
ما نحن فيه فانه يستحيل اسقاط ثوابه المستحق **المسئلة التاسعة** في ان الفاسق
يسمى مؤمنا وبيان ماهية الايمان **قال** والمؤمن اذا فسق يسمى مؤمنا لان
الايمان هو التصديق وهو مصدق وليست الطاعات جزء من الايمان
والا لكان قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات تكريرا **اقول** ذهب اصحابنا
الامامية الى ان المؤمن اذا فسق لا يخرج عن اسم الايمان بل يسمى مؤمنا فاسقا
وقالت المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا مسلما ولا كافرا بل هو منزلة بين المنزلتين
وقالت الخوارج انه كافر والدليل على ما قلناه ان الفاسق مصدق بالله تعالى
ورسوله وجميع ما لا يتوقف عليه الاحكام الشرعية والتصديق هو الايمان
فكان مؤمنا والذي يدل على ان الايمان هو التصديق نقل اهل اللغة
وقد نقل في الشرع الى التصديق بالله تعالى ورسوله عم وما علم مجيئه به وليس
فعل الطاعات جزء من الايمان والا لزم ان يكون قوله تعالى ان الذين

امنوا وعملوا الصالحات تكرير الا فائدة فيه وهو باطل المسئلة العاشرة في اثبات
الصراط والميزان وغيرهما من السمعيات قال وساير السمعيات من الصراط
والميزان وعذاب القبر ومسائلة الملكين فيه وتطاير الكتب واحوال القيامة
امور جائزة يمكن في العقل ثبوتها وقد ورد السمع به فيجب المصير اليه لعدم
المعارض المسئلة الحادية عشر في اعتراضات الحصوية على مسائل الوعد والوعيد
قال القول في تتبع اعتراضات الحصوية على مسائل الوعد والوعيد ادعاهم
حسن المدح ابدا وقياس الثواب عليه قياس من غير جامع والتجاهم الى الاغراء
بالقبيح واتم لو لم تقل بدوام العقاب بطل بالتوبة عندهم وليس العقل كافٍ للعاقل
واعتصامهم في الاحباط بالو كسرت لغيري قلما ونجيت ولده من المهلكة بطل
باحسان الكافر الينا فانه يذم ويمدح معا وعلتهم في الشفاعة باعتبار الرتبة
في المشفوع فيه كسقوطها في الما

اقول هذه اعتراضات قد تصدى الشيخ ابو اسحاق لتتبعها
والجواب عنها الاول قالوا العقل يدل على حسن مدح المحسن ابدا فكذا المطيع يحسن دوام ثوابه
فبطل قولكم ان العقل لا يدل عليه بيان ان المحسن يحسن مدحه ابدا
فكذا المطيع يحسن دوام ثوابه والجواب انه قياس من غير جامع مع قيام
الفرق فان مدح المحسن غير واجب على العقلاء وثواب المطيع يجب
تابيده عندهم فكيف يحمل احدهما على الاخر الثاني قالوا لو كان دل العقل
على دوام الثواب فكذا على دوام العقاب بيانه انه لو لم يكن دائما لزم الاغراء
بالقبيح والاغراء بالقبيح قبيح بيان الاستلزام ان العاصي اذا اقدم على المعصية
وعلم ما فيها من اللذة وعلم انقطاع عقابه في الاخرة كان ذلك باعثا له
على الاقدام عليها مرة ثانية اما اذا علم ان عقابه دائم فانه ينزجر بذلك اجاب
الشيخ بوجهين الاول انه النقض بالتوبة عندهم فانه اذا علم ان التوبة مسقطة
للعقاب اقدم على المعصية وانما كان هذا النقض مختصا بهم لانهم يوجبون
على الله قبول التوبة اما على راي الشيخ ابي اسحاق فلا الثاني ان يسير العقاب
يمنع العاقل من الاقدام على المعصية فانه قد يترك ما هو اعظم من المعصية
لذة اذا اشتملت على نقص ما واذا كان ذلك زاجرا كان كافيا الثالث
قالوا لا يجتمع المدح والذم معا في حق المؤمن الفاسق فانا لو فرضنا ان انسانا
كسر قلما لغيره حتى لحقه بذلك اذى يسير ثم فعل في جنب ذلك احسانا عظيما
بان ينجي ولده من الهلاك او انقذه من ظالم فانه لا يحسن ذمه بكسره ذلك القلم
بل يعدم في جنب هذا الاحسان وذلك يدل على امتناع الاحباط اجاب
الشيخ بالمنع من قبح الذم على كسر القلم ولهذا يحسن منا مدح الكافر المحسن الينا
على احسانه وذمه على كفره وذلك يدل على اجتماع المدح والذم الرابع في
الشفاعة قالوا انتم استدللتم على ان الشفاعة انما هي في اسقاط المضار
لا في جلب النفع والا لكنا شافعين في النبي صلعم وهذا خطأ لان الرتبة
غير معتبرة في الشفاعة بان يكون الشافع اعلى من المشفوع فيه كما في الامر

فلابد وان يكون الامر اعلى من المامور اجاب الشيخ ره بان الرتبة معتبرة بين الامر والمامور لا بين الامر والمامور به فانه يحسن ان يامر السيد عبده بالذهاب الى الاعلى والادنى كذلك الرتبة في الشفاعة معتبرة بين الشافع والمشفوع اليه المقصد الرابع عشر في النبوات وفيه مسائل الاولى في جواز البعثة قال يجوز ان يعلم الله سبحانه وتعالى ان لنا في بعض الافعال مصالح او مفاسد فيبعث الانبياء لتكليف المكلف بذلك اقول اتفق العقلاء على جواز بعثة الانبياء خلافا للبراهمة والدليل عليه انه يجوز ان يعلم الله سبحانه ان لنا في بعض الافعال مصالح ومفاسد نحن لا نعلمها فيحسن بعثة الانبياء عليهم السلام لتعريف ذلك والعلم بجواز ذلك ضروري احتجوا بان الانبياء ان اتوا بما لا فائدة فيه كنزع الثياب في الحج ورمي الحصى والطواف وغير ذلك من افعال الحج وكل ما لا فائدة فيه فهو قبيح ولانهم اتوا بالتكليف وهو قبيح والجواب عن الاول انه لا بد من فائدة اما العلم فغير مشترط وعن الثاني ما بينا من حسن التكليف المسئلة الثانية في شرائط المعجز قال وشرائط المعجز ان يكون من فعله جاريا مجرى فعله والغرض به التصديق اقول المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي فالامر يتناول فعل غير المعتاد ومنع المعتاد والخارق للعادة فصل يتميز به عن غيره والاقتران بالتحدي ليتميز به عن الكرامات وقد يزاد في الحد مع عدم المعارضة ليتميز به عن السحر والشعبذة وليس بشيء اذ ذلك ليس بخارق للعادة وشرط المعجز ان يكون من فعله تعالى او جاريا مجرى فعله

بان يكون بامره او بتمكينه لان المصدق للنبي ص بالمعجز هو الله تعالى فلا بد وان يكون المعجز منسوبا اليه وانه يظهر في زمان التكليف لان اشراط الساعة تنتقض بها عادته تعالى مع انها لا تدل على نبي والغرض من المعجز انما هو التصديق المسئلة الثالثة في اثبات نبوة محمد ص قال ومحمد رسول الله لظهور المعجز على يده وهو القران لانه تحدى وعجز العرب عن معارضته وتحديه به في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وغيرها من الايات وعجزوا عن معارضتها لانه لو عورض لنقل وعجزهم عن المعارضة كان للتعذر دون ترك لبذلهم ذلك ونوه وابطال امره فلو قدروا على المعارضة لعارضوا وغير القران من الايات دليل على صدقه كانشقاق القمر والاخبار عن الغيوب في مواضع كثيرة اقول اعلم ان نبوة نبينا ع تتوقف على اثبات مقدمات احدها انه ادعى النبوة وذلك معلوم بالتواتر لا شك فيه الثانية ظهور القران على يده وهو ايضا متواتر الثالثة ان القران معجز وقد احتج الشيخ ره عليها بانه صلى الله عليه وآله تحدى به فصحاء العرب وعجزوا عن معارضته مثله فيكون معجزا اما التحدي فلقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله واما العجز عن المعارضة فلانه لو عورض لنقل لانه من الوقائع العظيمة المشتملة على اسقاط التكليف الشاقة والعلم بالملازمة ضروري فلما انتفى اللازم انتفى الملزوم لا يقال عدم المعارضة لا يدل على تعذرها لاحتمال تركها

هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين والجواب عن الاول انه راجع
الى حسن الصورة اذ تقرر في اوهام العقلاء ان الملائكة احسن صورا من البشر
وعن الثاني ان الملائكة لا يأكل فلذلك نسبها اليهم **المسئلة السادسة** في الاعتراضات
على النبوة القدح باستغناء العقل عنها فاسد لان العقل لا مدخل له الا في الكليات
وتجويز ان يكون الوحي من غير ملك مدفوع بامكان اضطرار النبي صم الى انه ملك
اما بالعلم او بالعمل والقران لا يقدح في كونه من عند الله لجواز ان يكون الذي
القاه شيطانا لانه تع يجب عليه دفع ذلك الشيطان ومنعه من الاضلال
وايضا فالشيطان لا قدرة له على الاخبار عن الغيوب التي تضمنها القران وتجويز
ان يكون النبي صم افصح العرب لا يمنع من معارضتها بما يماثله او يقاربه وتجويز وجود
المعارضة وان لم ينقل كما نقل في النص عن الامام ليس بشيء لان النص
نقله اهل التواتر والمعارضة لم ينقلها يهودي ولا نصراني فضلا عن المسلمين
والقدح في كرامات الاولياء بالتنفير للمدعي منهم لانه انما يكون عند التحدي
لا مع سواه والتمسك بكون الملك روحانيا لا تأثير له في الفضل على
ما يقتضيه اوائل العقول **اقول** هذه اعتراضات على النبوة الاول
اعتراض البراهمة قالوا الانبياء ان جاءوا بالمعقول فلا حاجة اليهم والا فهو
مردود والجواب ان العقل انما يحكم في الامور الكلية النظرية اما الامور
الجزئية او العملية فانه يحتاج الى معين والانبياء انما اتوا بهذا النوع الاخير
فلا يقع الاستغناء بالعقل عنهم الثاني لم لا يجوز ان يكون الواسطة

بين الله وبينه غير ملك بان يكون شيطانا فلا يكون ما بلغه حقا والجواب
هذا التجويز مندفع لانه قد ثبت انه تع حكيم لا يفعل القبيح وهذا النوع من
اعظم القبائح فلا يفعله الله تع ولا يمكن منه وح يعلم النبي صم ان الواسطة
هو الملك اما باضطرار بان يخلق الله تع فيه علما ضروريا بذلك او بمعجزات
تظهر على يده مع الاقتران بالدعوى الثالث لم لا يجوز ان يكون الملقي للقران
شيطانا والجواب عنه بما مر في الثاني من ان الله يجب عليه ان لا يمكنه فيه
لما فيه من الاضلال وايضا فالشيطان لا يمكنه الاخبار بالغيوب والقران
قد تضمنه فاندفع ما ذكرتموه الرابع لم لا يجوز ان يكون النبي صم افصح العرب
فعجزوا عن معارضته من هذه الحيثية لا باعتبار كونه معجزا فانا لو قدرنا مساويه
في الفصاحة لعارضه والجواب ان هذا لا يمنع من المعارضة بالمثل او بالمقاربة
فانه وان كان افصح العرب لكن غيره لقادر فيمكن الاتيان بمثل سورة او
بمقاربها ولما لم يمكن ذلك بطل هذا الاحتمال ويؤيده ان الحافظ لكلام العرب
المطلع عليه يمكنه استعمال كلامهم ونظمه على طريقتهم في غاية الفصاحة بخلاف
القران المجيد فان المبالغ في حفظه التالي له على مر الدهور لا يمكنه الاتيان
بمثله فوقع الفرق وظهر انه ليس من جنس كلام العرب الخامس يجوز قد عورض
وان لم ينقل الينا كغيره من الوقايع مثل النص على الامام الذي ينقله الشيعة
والجواب ان مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل ان لا ينقل بالتواتر عادة
والنص على الامام نقله اهل التواتر فان الشيعة على اختلاف فرقهم طبقاتهم

ينقلون خلفا عن سلف النص على علي ع بخلاف المعارضة فانه لم ينقلها يهودي
ولا نصراني مع ان نقلها مما يتوفر دواعيهم عليه فضلا عن المسلمين السادس
قالوا الكرامات باطلة والا لزم التنفير عن الانبياء عليهم السلام لمساوات
غيرهم لهم فلا اختصاص لهم بالفضيلة والجواب المنع من التنفير بل ذلك مما يوجب
كمال الرغبة لهم من حيث ان اتباعهم مخصوصون بهذه الكرامات نعم لو تحدى
انسان كاذب وظهرت المعجزة عليه لزم التنفير السابع قالوا الملائكة افضل
لانهم روحانيون مجردون عن العلائق الجسمانية بخلاف الانبياء فانهم اجسام
كثيفة غير مجردين والجواب ان التجرد غير مقتض للفضل بالبديهة ولا بالدليل
لعدمه المسئلة السابعة في الاعادة واحكامها قال الاجزاء بعد الموت تجمع وتؤلف
لاخبار الصادق بذلك واغتذاء الحيوان بمثله يعاد الاصل دون الزائد
واعادة المعدوم جائزة والا لم يصح جمع الاجزاء بعد التفرق لعدم الاعراض
الاول اقول اتفق المسلمون على اعادة الاجسام خلافا للفلاسفة واعلم ان
الاعادة يقع بمعنيين احدهما جمع الاجزاء وتاليفها بعد تفرقها وانفصالها
والثاني ايجادها بعد اعدامها وقد استدل الشيخ ره على الاعادة بالمعنى
الاول بانه ممكن اذ واجب الوجود لذاته عالم بكل معلوم قادر على كل مقدور
فيعلم كمية الاجزاء فيقدر على تاليفها والصادق ع اخبر بذلك بالتواتر فيكون
حقا لا يقال انه يغتذي الحيوان بغيره بحيث يصير اجزاء المغتذي به بدلا
من اجزاء المغتذي فان اعيدت الى المغتذي لم يمكن اعادة المغتذى به

وبالعكس لانا نقول المغتذي له اجزاء اصلية باقية لا يتطرق اليها الزيادة و
النقصان وكذلك المغتذي به فاذا اغتذى احدهما بالاخر صارت الاجزاء الغذائية
فواضل بالنسبة الى المغتذي وان كانت اصولا بالنسبة الى المغتذي به فاذا
اعيد المغتذي لم يعد تلك الاجزاء معه بل تعاد مع المغتذي به ومن هنا ظهر
ان مقصود الشيخ ره بقوله فيما مضى ان الانسان هو هذه الجملة والبنية هو الاجزاء
الاصلية لا غير واما الثاني فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى امتناعه وهو
الحق واخرون الى جوازه واختاره المصنف واحتج عليه بان امكان الاعادة بالمعنى
الاول مستلزم لامكانها بالمعنى الثاني وقد ثبت الملزوم فيثبت اللازم وبيان
الملازمة ان الانسان ليس هو عبارة عن هذه الاجزاء الاصلية لا غير بل لا بد
معه من اعراض كالتاليف والمقدار وغيرهما ولا شك في ان تلك الاعراض
تزول وتعدم فاذا اعيد ذلك الشخص بعينه وجب ان يعاد ذلك العرض
بعينه فظهر التلازم وههنا اشكال على الشيخ ره وهو انه قد ذهب الى ان الاعراض
باقية وان الانسان باق فنقول ان كفى في الشخص المعين العرض المطلق
بطل الاستلزام والا لزم فناء الانسان عند فناء كل عرض وهو باطل بالضرورة
المسئلة الثامنة في بقاء الجواهر قال والجواهر باقية لعلمي باني انا الذي كنت
بالامس لا غير ولا ينتفي بانتفاء ما يحتاج اليه لعدم الحاجة فلا ينتفي الا بالضد
اقول اتفق العقلاء على بقاء الجواهر الا ما حكي عن النظام فانه نقل عنه انها لا تبقى
وقيل ان مقصوده انها ممكنة فهي لا تبقى بذاتها الا بالفاعل فتوهم الناقل

عدم بقائها مطلقاً وهو حسن والدليل على بقائها انا نعلم بالضرورة انا الذين كنا موجودين بالامس وذلك يدل على البقاء وقوله ولا ينتفي بانتفاء ما يحتاج اليه لعدم الحاجة اشارة الى ابطال مذهب النظام فانه نقل عنه ان الجسم يحتاج الى العرض فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفت الاجسام والدليل على بطلانه ان الجسم لو احتاج الى العرض مع ان العرض محتاج اليه لزم الدور واذا ثبت انه لا ينتفي بانتفاء ما يحتاج اليه ولا بالفاعل كما ذهب اليه بعضهم لان فعل الفاعل هو الايجاد وجب ان يكون انتفاؤه بطريان الضد وهو الفناء الذي يوجد لا في محل كما ذهب اليه المشايخ وهو ضعيف المسئلة التاسعة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قال جماعة متفرقة الامر بالمعروف واجب وكذلك النهي و من شرط وجوب النهي ان لا يغلب في ظن المنكر مفسدة تلزم من الانكار اقول اتفق المسلمون على ان الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر واجبان سمعا واختلفوا في وجوبهما عقلا فذهب اليه قوم وخالف فيه اخرون وحجج الفريقين ذكرناها في كتاب المناهج اما المعروف المندوب فان الامر به مندوب ومن شرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يعلم الامر والناهي بكون المعروف معروفا والمنكر منكرا وان يكون المعروف مما سيقع والمنكر مما سيترك لان الامر والنهي بعد الوقوع عبث وان يجوز تاثير الانكار وان يغلب على الظن انتفاء المفسدة وذلك كله ظاهر المسئلة العاشرة في الاجال قال والاجل هو الوقت والميت يموت باجله وليس كل مقتول يقتل باجله

والا لكان الملك لو قتل اهل بلدة في يوم واحد فان حياتهم واجبة وهو خرق للعادة اقول الاجل في اللغة هو الوقت فاجل الدين هو وقت وجوب ادائه واجل الحيوة هو الوقت الذي علم الله تعالى وقوع الحيوة فيه واجل الموت هو الذي علم الله تعالى وقوعه فيه فالميت يموت باجله يعني ان الله تعالى علم انه يموت في الوقت الذي مات فيه فمات اما المقتول فهو يقتل باجله فان اريد انه يقتل في الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حياته فهو كذلك ولو اريد انه لو بقي لعاش او مات فالذي اختاره المصنف منهم لو بقي لعاش قطعا ومنهم من يجوز عليه الامران احتج على القطع بحيوة البعض ان ملكا لو قتل اهل بلدة فانا نحكم بانه لو لم يقتلهم لعاشوا لانه لولا ذلك لزم خرق العادة اذ من المستحيل عادة موت اهل تلك البلدة في يوم واحد وخرق العادة لا يجوز الا في زمان الرسالة المسئلة الحادية عشر في الاسعار قال والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو من الله تعالى وعند الافعال التي لا تبتغى ومنا عند الافعال القبيحة اقول السعر هو تقدير البدل فيما يباع به الشيء وهو على ضربين رخص وغلاء فالرخص هو نقصان السعر عن القدر المعتاد مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء هو زيادة السعر عن المعتاد مع اتحاد الوقت والمكان وقد ينسبان الى الله تعالى والى العبد فالرخص يكون من الله تعالى لفعل اسبابه بان يكثر الامتعة ويقلل علاقة الناس فيها او يقلل عددهم والغلاء يكون منه تعالى بان يعكس الحال فيه ويكون الرخص من الناس بان يجلب السلطان الامتعة الى بلدة يفرق فيها والغلاء يكون منهم بان يفعلوا العكس المسئلة الثانية عشر

في الارزاق قال والرزق ما صح ان ينتفع به وجائز ان ياكل الانسان رزق
غيره كما ياكل مال الغير وليس الرزق مالا فقط بل يكون حياة وولدا الى
غير ذلك اقول الرزق حده عند العدلية انه ما صح ان ينتفع به وليس لاحد
المنع منه وهو مشترك بين الانتفاع بالمال والولد والحيوة وغير ذلك فوجب
التحديد وقول المص ما صح ان ينتفع به يعني بذلك ما صح عقلا وشرعا
ليخرج عنه الحرام فانه ليس برزق لانه تعالى امر بالانفاق منه ولا استبعاد
في ان ياكل مال غيره المسئلة الثالثة عشر في بيان عصمة الانبياء قال والقول
في بيان عصمة الانبياء والرد على مخالفي الملة اجمع العصمة لطف يمنع من
اختص به من الخطاء ولا يمنعه على وجه القهر والا لم يكن المعصوم مثابا ووجب عصمة
الانبياء انهم لو لم يكونوا معصومين لادى الى التنفر عن قبول اقوالهم
وذلك ضد ما اداه المعجز ودلالته اقول ذهبت الامامية الى ان الانبيا معصومون
قبل البعثة وبعدها عن الصغائر عمدا وسهوا وعن الكبائر كذلك وخالفهم فيه
جميع الفرق اما المعتزلة فذهب اكثرهم الى عصمتهم عن الكبائر وتعمد الصغائر
وجوزوا عليهم الصغائر سهوا ومنهم من جوز صدورها عنهم عمدا ومن
اهل المجبرة من اجاز الكبائر وهم الحشوية والاشعرية منهم جوزوا تعمد
الصغائر والخوارج جوزوا عليهم الكفر وقبل الخوض في ذلك لا بد من البحث
عن العصمة ما هي فنقول ذهب قوم الى ان المعصوم هو الذي لا يمكنه
الاتيان بالمعاصي بان يكون مختصا بكيفية بدنية او نفسانية تقتضي امتناع

الاقدام

الاقدام كما ذهب اليه بعضهم او يكون قادرا على الطاعة لا غير او غير قادر على المعصية
كما اختاره ابو الحسن الاشعري وهذه الاقوال مشتركة في سلب القدرة
والحق خلافه والا لزم ان لا يكون المعصوم مثابا على ترك القبايح والتالي باطل
اجماعا فالمقدم مثله فاذن وجب ان تفسر العصمة بغير ذلك والاقرب ما اختاره
الشيخ ابو اسحاق ره وهي انها عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون
له معه داع الى المعصية والى ترك الطاعة مع قدرته عليهما اذا ثبت هذا فنقول
الدليل على عصمة الانبياء انه لو وقع الخطاء لزم التنفر عن اقوالهم والتالي باطل
والا لزم نقض الغرض من البعثة فالمقدم مثله ولان المعجزة دالة على صدقهم واتباعهم
فلو صدر الذنب عنهم لبطلت دلالة المعجز على ما دلت عليه ولانه كان يجب الانكار علي
هم والنهي لهم عن ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله المسئلة الرابعة عشر في الرد على
اليهود قال وما يدعي اليهود من استحالة النسخ باطل لجواز تغير المصلحة كما في المريض
وعليه يخرج قولهم انه لم يكن السبت مصلحة كان الامر به قبيحا وان كان مصلحة
كان النهي عنه قبيحا على ان في التورية اوامر كثيرة منسوخة وادعاؤهم ان موسى قال
انا خاتم النبيين باطل لانهم لا تواتر لهم لحادثة بخت نصر على ان الفاظ التابيد لا تدل
على الدوام كعصمة دم الفصيح والعبد المعتق اقول اعلم ان اليهود لما بنوا مذهبهم
على ابطال النسخ قالوا ان النسخ باطل فنبوة محمد ص غير ثابتة والملازمة ظاهرة
وبيان ثبوت المقدم ان المامور به ان كان منشأ المصلحة استحال النهي عنه والا
استحال الامر به والجواب ان المصالح تتغير بتغير الاوقات والمكلفين واذا كان

كان جاز ان يكون للمامور منشا المصلحة فى وقت دون اخر و لمكلف دون اخر
فجاز النسخ والتخصيص كما فى حق المريض يكون الدواء مصلحة فى وقت دون اخر
ومن هذا يظهر الجواب عن قولهم التمسك بالسبت ان كان مصلحة كان النهي
عنه قبيحا وان كان مفسدة كان الامر به قبيحا ومما يبطل قولهم ما ورد فى شرعهم
من النسخ فان الجمع بين الاختين كان مباحا فى شرع يعقوب ثم حرم موسى عم
وغير ذلك من الاحكام قالوا قال موسى عم انا خاتم النبيين وقالوا تمسكوا بالسبت
ابدا وذلك يدل على ان شرعه دائم والجواب عن الاول بالمنع من ذلك فان ادعوا التواتر
فى نقله منعنا تواترهم فان بخت نصر استاصلهم وعن الثانى بذلك ايضا وبان لفظ
التابيد لا يدل على الدوام قطعا فانه قد وردت الفاظ التابيد ولم يرد بها الدوام
كما جاء فى التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك انى جعلت كل
دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا
الدم فلا تاكلوه ثم حرم على لسان موسى عم كثيرا من الحيوان وجاء فيها قربوا الى
كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قربانا دائما
لاحقابكم ثم انقطع ذلك الدوام وقال ايضا فى كل موضع كل عبد خدم ست سنين
اعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم ابدا وغير ذلك من الاحكام
وان كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون المراد ذلك مع ثبوت النقل المسئلة الخامسة عشر
فى الرد على النصارى قال وادعاء النصارى اتحاد الاقانيم باطل لانها ان كانت
كالمعانى فقد بطلت وان كانت عين الذات فهو متناقض اقول المتكلمون

لم يحصلوا

لم يحصلوا كلام النصارى لاضطرابه اذ لا محصول له فانهم يقولون البارى سبحانه
وتعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس
فمذهبهم ان الاله واحد ثلثة وذلك غير معقول واضطربوا فى معنى الاقانيم
ويتخلص من اقوالهم ان اقنوم الاب اقنوم الوجود وان اقنوم الابن اقنوم
العلم وان اقنوم روح القدس اقنوم الحيوة وهؤلاء اثبتوا ذواتا ثلثة
فهو باطل بما مر من ان الاله واحد وان ارادوا بذلك الصفات وانها زائدة
على الذات فهو مذهب الاشاعرة وقد مضى ابطاله ايضا وان عنوا به
احوالا فقد سلف بطلانه وان عنوا به شيئا اخر فلا بد من بيانه واضطرابهم
فى هذا الباب عظيم المسئلة السادسة عشر فى الرد على المنجمين قال وقول المنجمين
يبطل بقدم الصانع واشتراط اختياره ويلزم عليهم ان لا يستقر الفعل على حال
من الاحوال وقول اهل الطبيعة يبطل بمثل ذلك اقول اختلف قول المنجمين
على قسمين احدهما قول من قال ان الكواكب السيارة السبعة حية مختارة والثانى
قول من قال انها موجبة والقولان باطلان اما الاول فلانها اجسام محدثة
فلا تكون الهة ولانها محتاجة الى محدث غير جسم فلا بد من القول بالصانع واما
الثانى فلان الكواكب المعنى لها كالمريخ مثلا اذا كان مقتضيا للحرب
لزم دوام وقوع الهرج والمرج فى العالم وان لا تستقر افعالهم على حال من الاحوال
ولما كان ذلك باطلا كان ما ذكروه باطلا واما القائلون بالطبائع الذين
يسندون الافعال الى مجرد الطبيعة فيبطل قولهم بمثل ذلك ايضا فانه

المطبيعة قوة جسمانية وكل جسم محدث وكل قوة حالة فيه فهي محدثة تفتقر الى محدث غير طبيعة والا لزم التسلسل فلا بد من القول بالصانع سبحانه وتعالى

المسئلة السابعة عشر في ابطال قول الثنوية قال وقول الثنوية فاسد بنحو ما ذكرنا وقد الزموا اعتذار الجاني وغير ذلك اقول ذهب الثنوية الى ان المدبر في العالم هو النور والظلمة وانهما امتزجا بعد افتراقهما فحدث هذا العالم وهذا القول باطل لانهما اما جسمان او عرضان وعلى التقديرين فهما محدثان فلا بد من صانع غيرهما واعلم انهم اسندوا الخير الى النور والشر الى الظلمة وقالوا ان يفعل النور شرا والظلمة خيرا فالزمهم الشيخ ابو اسحاق رحمه الله وغيره من المتكلمين اعتذار الجاني فانه حسن وان كان صادرا من النور وهو لم يحسن كان قبيحا وسفها وهو مناقض مذهبهم وغير ذلك من الالزامات لحصول الخير من الظلمة احيانا

فان كان صادرا عن الظلمة فقد ناقضوا مذهبهم

المسئلة الثامنة عشر في الرد على المجوس قال وقول المجوس باطل بمثل ذلك اقول ذهب المجوس الى ان الخير واقع من الله تعالى وان الشر واقع من الشيطان واختلفوا في قدمه وحدوثه فقال بعضهم انه قديم وقال اخرون انه حادث من فكرة الله تعالى وهي انه قال كيف يكون حالي لو نازعني غيري فتولد الشيطان من هذه الفكرة ثم تحاربا واصطلحا وجعلا سيف المنازعة عند القمر الى مدة وهذا كله في غاية السخافة ثم نقول الشيطان شر فقد صدر عن صانعهم فيلزم بطلان مذهبهم

المسئلة التاسعة عشر في الرد على عباد الاصنام قال وقول عبدة الاصنام يبطل بعلمنا بعدم فعلها اقول وهذا المذهب في غاية السخافة اذ جعلوا الاصنام الهة فانها محدثة ومخلوقة لنا فكيف تكون خالقة ولا احسان عائدة بقول

ذلك وقد نقل عن بعضهم ان الاصنام انما يتقرب اليها لانها على شكل الوسائط بين العالم وبين الله تعالى من ملك وكوكب وهذا المذهب فاسد ايضا لان عبادتهم قبيحة فانا نعلم بالضرورة انها لا تعلم شيئا ولا تقربنا الى الله تعالى والفرق بين توجهنا الى الكعبة والحجر وتوجههم الى الاصنام ظاهر لانا نقصد الله تعالى لا المتوجه اليه بخلافهم

المسئلة العشرون في الرد على الغلاة قال وقول الغلاة يبطل اصله باستحالة كون البارى تعالى جسما ومعجزات امير المؤمنين ع معارضة بمعجزات موسى وعيسى ع اقول الغلاة افترقوا على اقوال منهم من جعل امير المؤمنين علي بن ابي طالب الها حقيقة ومنهم من قال انه نبي وهذه الاقوال باطلة فانا قد بينا ان الله تعالى ليس بجسم وانه يستحيل عليه الحلول والاتحاد باطل بما تقدم وقد بينا ان محمدا ص خاتم الانبياء فبطل قولهم جملة والسبب في غلطهم ما شاهدوا من معجزاته ع وتلك لا تدل على اقوالهم لصدور امثالها من الانبياء المتقدمين كموسى وعيسى ع

المقصد الخامس عشر في الامامة وفيه مسائل المسئلة الاولى في انها واجبة قال الامامة واجبة عقلا لانها لطف تقرب من الطاعة وتبعد عن المعصية ويختل حال الخلق مع عدمها وقد ذكر اصحابنا فيها وجوها ارشاده الى الصنايع وتمييز الاغذية من السموم وغير ذلك وواجبة سمعا ايضا لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به ولقوله ع الائمة من قريش وهو الزام واجماع الصحابة حجة على ذلك اقول ذهبت الامامية الى ان الامامة واجبة عقلا وسمعا وهو مذهب الكعبي وابي الحسن

الرومي وجماعة من المعتزلة وذهب جمهور المعتزلة والاشاعرة الى انها واجبة سمعاً
واحتج الشيخ على وجوبها عقلاً بانها لطف واللطف واجب فالامامة واجبة بيان الصغرى
انها تقرب من الطاعة وتبعد من المعصية فانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس
قاهر ينتصف للمظلوم من الظالم ويردعهم عن المعاصي ويامرهم بالطاعات فان الناس يكونون
من الطاعات اقرب ومن المعاصي ابعد واما الكبرى فقد تقدمت وهذا البرهان قطعي و
الشكوك عليه ضعيفة ابطلناها في كتاب المناهج وقد ذكر اصحابنا في وجوب الامامة
وجوهاً اخر منها انه ينبه على النظر ومنها انه يعين على دفع الشبهات ليجتنب وعلى
الاغذية لتناول ويميز بينهما ويعضد العقل بتحصيل المقدمات ومنها انه يرشد
الى الصنايع الخفية ومنها انه يرشد الى السموم القاتلة وغير ذلك من الفوايد واما وجوبها
سمعاً فيدل عليه وجوه احدها قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما امر الله
تع بقطع يد السارق وليس المتولي لذلك مجموع الامة بالاتفاق بل الامام فقد امرنا
بما لا يتم الا بنصب الامام والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به فيكون نصبه واجبا
الثاني قوله ع الائمة من قريش وهو وان كان في صيغة الخبر الا ان المقصود به الامر
اي يجب كون الامام من قريش وهذا الزام وامر لا خبر حقيقة ويحتمل ان يكون
قول المص وهو الزام اي الخبر فان راويه ضعيف عند المص فلا احتجاج به الا على
الخصوم القائلين بعدم وجوب الامامة كضرار والاصم الثالث اجماع الصحابة
على ذلك فانهم لم يخلوا من نصب امام ولو لم يكن واجبة لاخلوا به في بعض الاوقات

المسئلة الثانية في وجوب العصمة قال والواجب في الامام عصمته والا كانت علة

الحاجة

الحاجة اليه فيه فيؤدي الى التسلسل وايضاً فنحن مامورون بطاعته فلو امر بمعصية
لتناقض القول فلا بد من عصمته ولانه امام والامام من يفعل الشيء لاجله و
الا كانت اليهود والنصارى ائمة لنا ويستحيل التعبد باتباع غير المعصوم فيجب
ولان الامة مختلفة في الاحكام فلا بد من حجة يقطع اختلافهم ويظهر لنا منه
العلم ولان ادلة غيره بطل من الراي والخبر المفرد فلا بد من اثباته ولان الشريعة
اما ان تحفظ بالامة او به والامة يجوز خطاؤها والا لم يجز له ع ان يقول الا
لا ترجعوا بعدي كفاراً او لا قوله فان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فلا بد منه ولان
خصايص الرسول متحققة في الامام من كونه يولي ولا يولى ويعزل ولا يعزل الى غيره
فوجب عصمته كعصمته اقول ذهب اصحابنا الامامية رحمهم الله الى وجوب
عصمة الامام وهو قول الاسماعيلية خلافاً لجميع الفرق لنا وجوه الاول انه لو لم يكن
الامام معصوماً لزم التسلسل واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة انا قد بينا
ان علة الحاجة الى الامام هي جواز الخطاء فلو كانت هذه العلة موجودة في الامام
لزم احتياجه الى امام اخر وذلك عين التس الثاني انا مامورون بطاعة الامام
بالاجماع ولقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فلو امر بمعصية
لزم التناقض لثبوت النهي عن المعصية مع الامر بطاعته واللازم بط فالملزوم مثله
وهو عدم العصمة الثالث انه امام والامام من يفعل الشيء لاجله انه فعله لا
من يفعل مثل فعله مطلقاً والا كانت اليهود والنصارى ائمة لنا في كثير من الاحكام
وذلك بط بالاتفاق واذا كان كذلك ثبت انا مامورون باتباعه وبان نفعل مثل

فعله لمستحق الامامة فيجب ان يكون معصوما لان الامر باتباع غير المعصوم قبيح لجواز اقدامه
على الخطاء الرابع انا مكلفون في كل واقعة باتباع الحق فيها والناس مختلفون ولا يجوز ان
يكون الحق مع كل واحد منهم لاستحالة حقية النقيضين فلا بد وان يكون بعضهم محقا
واتباعه يستلزم العلم بصدقه وغير المعصوم ليس كذلك فوجب ان يكون معصوما الخامس
ان الاحكام الشرعية غير بديهية ولا يستقل العقل بادراك الكل منها فلا بد من ادلة
ترشد اليها والرأي باطل لوقوع الخلاف فيه وافادته الظن وهو منهي عنه ولاتفاق اكثر
الصحابة على ابطاله وكذلك الخبر الواحد والتواتر مفقود في اكثر الاحكام فلا بد من المعصوم
الذي يعلم الحكم بقوله السادس ان الشريعة غير مختصة بالقرن الاول بالاجماع بل هي
ثابتة في حق المكلفين الى يوم القيمة فلا بد لها من حافظ ولا يجوز ان يكون هو الكتاب
لوقوع النزاع ولعدم احاطته بجميع الاحكام ولا السنة لذلك ايضا ولوقوع الاجماع
على ذلك ولا مجموع الامة لجواز الخطا على كل واحد منهم اذا خلوا عن المعصوم فيكون
الكل كذلك ولانه ع قال الا لا ترجعوا بعدي كفارا وذلك نهي للجميع فيجب تصور الخطأ
عليهم والا لكان النهي قبيحا ولقوله تع افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وذلك
خطاب للجميع ولو كان المجموع معصوما لاستحال ذلك فلم يبق الحافظ الا الامام وانما
يكون حافظا لو كان معصوما والا لجاز وقوع الخلل في الشريعة السابع ان خصايص الرسول
متحققة في الامام من كونه يولي ولا يولى ويعزل ولا يعزل وغير ذلك فثبت فيه
احكامه فيكون معصوما كعصمته لا يقال هذا قياس وانتم منعتم من العمل به لانا
نقول لا نم انه قياس وانما هو اثبات حكم لجزئي لثبوته للكلي اذ قد ثبت ان المتولي

للرعية

للرعية الذي فيه الخصايص المذكورة فيجب ان يكون معصوما لا افعاله عن الخطا كما في
حق النبي ع والامام بهذه الصفات فثبت فيه الحكم المسئلة الثالثة في باقي
صفات الامام قال ويجب في الامام انه افضل بالعلم والشجاعة والزهد لقبح
تقديم المفضول على الفاضل ويجب ان لا يشذ عنه شيء من احكام الشريعة
لقبحه كقبح نصب وزير لا يطلع باعباء الوزارة والتمكن ليس بشيء والا جاز ان
يولي البقال وزير التمكنه اقول ذهبت الامامية الى ان الامام يجب ان يكون
افضل من رعيته في العلم والشجاعة والزهد فان الاحكام والاعتقادات منوطة
بالعلم وبقاء الاعتقاد والسياسة والانتصاف منوطة بالشجاعة وطريق اللجاج
منوطة بالزهد فيجب ان يكون الامام افضل من رعيته فيها لانا نعلم بالضرورة قبح
تقديم المفضول على الفاضل واليه اشار تع في قوله افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ويجب في الامام ان لا يشذ عنه
شيء من احكام الشريعة ولا يتطرق عليه خلافها لقبحه كما يقبح في الشاهد
نصب وزير لا يقوم باعباء الوزارة لا يقال التمكن من المعرفة بالتعلم كاف في
ذلك لانا نمنع ذلك ولهذا يقبح في الشاهد ان يولي البقال وشبهه الوزارة
وان كان متمكنا من العلم بما يحتاج اليه المسئلة الرابعة في وجوب النص
قال وجوب النص والشرط الخفي تحققه لا بد من اثباته بالنص او المعجز و
العلم بالاصابة لا يكفي لقبحه في الاعتبار بالشاهد والافضلية خفية ايضا
لوجوب المساواة ثم النظر وهذا يظهر في كثرة الثواب ظهورا بينا ويستدل

عليه بامتناع التنفر وتحققه لو زاد ثواب احد من رعيته عليه ولان الامامة ركن عظيم كالصلوة

وغيرها فكما لم يثبت ذلك الا بالنص فكذا هنا **اقول** ذهبت الامامية رحمهم الله الى ان

طريق الامامة هو النص لا غير وقالت الزيدية الطريق اما النص او القيام والدعاء الى

نفسه وقالت العباسية طريق الامامة الارث وباقي الجمهور قالوا الطريق النص

او الاختيار **واعلم** ان النص قد يكون بان ينص النبي ع عليه كما نص على علي ع او بان

ينص الامام المعصوم عليه كما في الائمة عليهم او بان يفعل الله تع المعجزة عقيب ادعائه كما

ظهر على يد زين العابدين ع وغيره من الائمة ع لنا وجوه احدها ان الامام يجب ان يكون

معصوما فيجب ان يكون منصوصا اما المقدمة الاولى فقد تقدم بيانها واما المقدمة

الثانية فلان العصمة من الامور الباطنية والاشياء الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها

فلو لم يجب النص لزم التكليف بما لا يطاق لا يق لم لا يجوز ان يكون الله تع يفوض التعيين

الينا لعلمه بانا لا نختار الا المعصوم لانا نقول اختيارنا مع علم الله تع لا يخرج التكليف

عن القبيح فان تكليف ما لا دليل عليه ولا امارة مميزة للمكلف قبيح ولا يخرج عن

القبح العلم بوقوع ما هو المط بالاتفاق فان المكلف يفتقر الى دليل مميز قبل الفعل

ليختار ماله الصفة المطلوبة وعلمه بعد وقوع الفعل بالصفة غير مفيد لعدم

الحاجة بعد وقوع الفعل الى التمييز وانما يحتاج قبل الفعل الثاني ان الامام قد بينا

انه يجب ان يكون افضل من رعيته والافضلية من الامور الخفية لانه انما نقول

على الظ ويجب ان يكون ظاهر الامام افضل من ظاهر غيره ويجب ان يكون باطنه

مساويا لظاهره لانه معصوم ولان غيره لو كان باطنه افضل من باطنه لكان اكثر

ثوابا

ثوابا منه وذلك يوجب التنفر عن الامام الثالث ان الامامة ركن عظيم من اركان الدين

واصوله فيجب ان يثبت بالنص لان ما هو دونها كالصلوة والزكوة ثابت بالنص فثبوتها

بالنص اولى **المسئلة الخامسة** في جواب الاعتراضات على ما تقدم **قال**

القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في وجوب الامامة والعصمة والقدح لغيبة الامام

والزامهم ايجاب ظهوره بط لوجود الطريق كما قلناه في المعرفة والزامهم وجود ائمة

متعددة بط لانا نكتفي بخلفائه الذين يرجعون اليه وقيام غيرهما مقامهما

لا يصح لانه لا يعقل العصمة الا العصمة وكلامنا في رعيته غير معصومين وتخيل

امتناع جريان العصمة فاسد لانها مما يزجر عنها كالكبائر لا سيما عندنا وخاتم

امير المؤمنين ع الى النبي ص لم يكن لامتناع من القبيح بل لتعليم الاحكام والتمسك

بان الحدود زمان الغيبة اما ان لا تسقط فيحتاج الى ظهوره او تسقط وهو

نسخ للشرع غير بط لان الحدود ثابتة في جنوب مستحقيها فان ادركهم ظهوره

استوفاه والا فالمرهم الى الله وائمتهم المخفية والاقتداء بنوابه في الاطراف

البعيدة لا يوجب عصمتهم لان الاقتداء بهم ما كان لاجل فعلهم ولهذا يقتدون

بامامهم واختلاف الشيعة كان لغيبة الامام فما اجمعوا عليه حق وما

اختلفوا فيه رجعنا فيه الى اصله وما يدعى من اختلاف قول امير المؤمنين ع

دعاوى احاد فاسدة وقد تكلم اصحابنا عليهم في كتبهم والتمسك بوقوع

البعد عن الامام فلا بد من النقل واذا اكتفى به اكتفى به عن الامام جملته

فاسد لانه يكتفي به لكون الامام من ورائه واذا عدم لم يوجب الحافظ و

وتقديم عمرو بن العاص على ابي بكر كان في السلسلة وهو اعلم بها منهم القول في الاعتراض على
وجوب النص وتشنيعه للتوصية بين الاوصياء والامراء والائمة فاسد لعدم اختصاصهم
بالصفة الخفية واعلم ان هذه الصفة اذا ثبتت لم يبق للخصوم مضطرب في الكلام
كله في ثبوتها وقد قررنا فيما تقرر بعون الله تعالى **اقول** هذه اعتراضات المخالفين
في وجوب الامامة والعصمة والنص مع الجواب عنها الاول قالوا لو كان الامام لطفا
لكان الله تعالى مانعا اللطف عنا لانه ليس بظاهر ولا قاهر اليد فلا لطف لنا والجواب ان
الله تعالى خلق الامام وكلفه القيام بالامامة والامام تقبل ذلك واطاع الله تعالى
وهذا هو الواجب على الله تعالى وعلى الامام اما الواجب على المكلفين وهو امتثال
اوامره وطاعته فذلك شيء يرجع الى الامة ففي زمان الغيبة الطريق الى اللطف حاصل
من الله تعالى ومن الامام والناس قد منعوا انفسهم اللطف فاللوم عليهم وهذا كما في المعرفة
فانها لطف اذ فعل الله تعالى الطريق اليها من الايجاد وخلق القدرة على تحصيل المقدمات
فلو منع العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادحا في كونها لطفا الثاني قالوا لو الامام
غير موجود في كل مكان وذلك يقتضي عدم اللطف في المكان الذي يخلو عنه فكان
يلزم ان يتعدد الائمة وهو غير مذهبكم والجواب عنه ان الاكتفاء يحصل باتباع نوابه
الراجعين اليه في الاحكام الثالث قالوا الامامة لطف فتكون واجبة وهذا انما يتم
لو لم يقم غيرها مقامها اذا قام غيرها مقامها فانما لا تجب على التعيين والجواب ان العقلاء باسرهم
في كل بقعة وزمان ملتجئون الى نصب الرؤساء في دفع الفساد ولو كان هناك طريق
اخر لفعلوه ولما لم يكن كذلك لزم الانحصار ولان الرعية غير معصومين اذ البحث فيهم

فيحتاجون الى معصوم يؤمن عليه الخطأ وغير الامام لا يتصور ان يكون معصوما الرابع قالوا
الامام كغيره في باب القدرة فكما كان معصوما امكن ان يكون غيره كذلك لكن ذلك اما ان
يكون اماما فيلزم تعدد الائمة او لا يكون اماما ولا ماموما لعدم حاجته الى الامام وذلك يصدر
عنه القبيح والكل محال والجواب العصمة ممكنة وما ذكرتموه باطل لان الحاجة الى الامام
ليس لدفع الفساد لا غير بل لتعليم الشرائع ايضا كما هو الحال عليه في امير المؤمنين علي ع
في حياة الرسول ص فانه لا يحتاج اليه في الامتناع من القبيح بل في تعليم الشرائع وكذا حال
الحسن والحسين عليهما السلام في حياة ابيهما الخامس قالوا انتم استدللتم على ان الامام محتاج
اليه في تعليم الاحكام واقامة الحدود ففي زمان الغيبة اما ان يبقى تشريع الحدود ثابتا
اولا والثاني يلزم منه نسخ الشريعة وذلك باطل بالاجماع والاول منه يمنع ايجاب ظهوره على
الله تعالى وهو عندكم باطل والجواب الحدود ثابتة غير ساقطة فان ادرك ظهور الامام
المستحقين لاقامتها عليهم اقامها والا تولى امرها الله تعالى يوم القيمة وكان الاثم بالترك
للاستيفاء له ع السادس قالوا الامام يمتنع ان يكون في كل بلد ومكان وتعدد الائمة غير
واجبة بالاجماع فلا بد من النواب القائمين مقامه ليقتدي بهم من نأى عن الامام ع
وذلك النائب يجب ان يكون معصوما لان الحاجة انما هي الى المعصوم والجواب ان وجود
المعصوم في الدنيا كاف فان النائب يراجعه ويخاف مؤاخذته وهذان يقتضيان
ارتفاع المعصية بخلاف ما اذا لم يكن هناك معصوم اصلا والاقتداء بالنائب من
حيث اتباعه لامر الامام المعصوم ولهذا يقتدي النائب به السابع خلاف
الشيعة يدل على فساد مقالتهم والجواب الاختلاف لاجل الغيبة ولو كان

محال لانه

الامام ظاهر لما اختلفوا وح ما اجمعوا عليه فهو حق وما اختلفوا فيه يرجع الى الاصل
الثامن قالوا ان امير المومنين ع هو الامام الاول وقد ظهر عنه اختلاف اقوال
فى الفتاوى وحكم لقضايا ورجع عنها وذلك يدل على بطلان العصمه والجواب
هذه اخبار فاسدة لا يتلقفها الحاسدون وهى شاذة لا يلتفت اليها مع وقوع الاتفاق
على انه ع كان يرجع اليه فى الفتاوى وقد اورد المخالف والموالف الاخبار الدالة على
فضله وكمال منزلته فى العلم عن النبى ص فى قوله انا مدينة العلم وعلى بابها وقوله
اقضاكم على ع وقوله الحق مع على ع وعلى مع الحق يدور حيث ما دار وغير ذلك من
الاحاديث المشهورة والاخبار المتواترة التاسع قالوا الامام اذا كان نائيا عن بلد لم
يسقط التكليف عن اهله ولا طريق الى معرفة الطريق الا النقل واذا اكتفى بالنقل
هنا وقع الاكتفاء بالنقل عن رسول الله ص عن الامام جملة والجواب النقل انما
يكون محفوظا من الغلط اذا كان الامام من ورايه يعرفنا الفاسد من الصحيح و
هو ممكن مع وجوده فى غير البلد بخلاف ما ذكر ثم العاشر قالوا ان النبى ص قدم
عمرو بن العاص على ابى بكر وعمر وهما افضل منه فلم يكن تقديم المفضول قبيحا و
الجواب انه ع قدمه فى الحروب وهو قد كان اعلم منهما الحادى عشر قالوا يجب
تساوى الائمة والاوصياء والامراء فى النص عليهم وهو خلاف مذهبكم والجواب
الائمة انما اوجبنا النص فيهم لوجود الصفات الخفية فيهم من العصمة والافضلية
بخلاف غيرهم ثم ان المصنف ره ذكر ان مبنى قواعد الامامية فى الامامة على وجوب
العصمة وقد ثبت فانقطع الخصم بالكلية المسئلة السادسة

فى تعيين الامام قال القول فى اثبات امامة امير المومنين ع بعد الرسول صلوات
الله عليهما بغير فصل الكلام على ان ابا بكر غير معصوم مع اشتراط العصمة يبطل
امامته فتعين امامة امامنا واصحابنا على كثرتهم ينقلون انه استخلفه بالفاظ
صريحة كقوله هذا خليفتى عليكم وامامكم من بعدى وهم اهل تواتر وينقلون ان
اسلافهم كانوا اهل تواتر فدل على استواء الاطراف فى الشروط ولانه لو حدثت
هذه الدعاوى لعلم وقت حدوثها كعلمنا بالوقت الذى حدثت فيه اقوال الفرق
ونصه عليه افعالا الا كنصه عليه اقوالا من اخائه له وتزويجه ابنته
وغير ذلك ولان اصحابنا على كثرتهم ينقلون معجزة عقيب ادعائه الامامة وذلك
دليل على صدقه ولان التورية والانجيل يصرحان بامامته فى مواضع نقلها
اصحابنا كثيرة اقول اختلف الناس فى الامام بعد الرسول ص فقالت الامامية
وباقى فرق الشيعة انه على بن ابيطالب ع وقال اخرون انه عباس بن عبد
المطلب وهم قليلون ومع ذلك فقد انقرضوا وقال باقى المسلمين انه ابو بكر بن
ابى قحافة والحق هو الاول وقد احتج عليه المصنف ره بوجوه الاول ان
الامام ان كان معصوما فهو على ع والتالى كالمقدم فى انه حق وبيان صدق
المقدم ما بينا من وجوب العصمة وبيان الملازمة ان الاتفاق واقع على ان
ابا بكر والعباس كانا غير معصومين فتعينت امامة على ع الثانى ان النبى ص
نص على على ع بالاقوال الصريحة فان الشيعة على اختلاف طبقاتهم وتباعد
اماكنهم ينقلون تواترا ان جماعة متواترين اخبروهم الى ان انتهى النقل كك

عن رسول الله صلعم انه استخلفه وقال له انت الخليفة من بعدي وقال لهم
هذا خليفتي عليكم وامامكم من بعدي لا يقال لم لا يكون هذه الاقوال مبتدعة لانا
نقول لو كان كذلك لعلم وقت ابتداعها كغيرها من افعال الفرق المبتدعة كما
يعلم ان مذهب الشافعي وابي حنيفة مثلا ظهر في وقتهما الثالث ان النبي صلعم نص
عليه بالافعال كما نص عليه بالاقوال فانه ظهر له من الاختصاص به عليه السلام
والقرب ما لم يحصل لاحد اخاه لله وانكاحه سيدة النساء عليها السلام ولم يول
عليه احدا من الصحابة ولم يبعثه في جيش او امر الا كان هو الوالي عليه ولم يسم
عليه امرا السر مع ملازمته وكثرة مصاحبته مع توجيه عينه عليه السلام
الى كثير من الصحابة الرابع ما تواترت به الشيعة ونقله غيرهم من معجزاته ع
واخباره بالغيب وافعاله الخارقة للعادة عقيب ادعائه الامامة وذلك
يدل على صدقه بالضرورة الخامس ما ورد في التورية والانجيل من التصريح بامامته
في مواضع كثيرة نقلها اصحابنا **المسئلة السابعة** في الجواب عن اعتراضات
الخصوم **قال** تتبع اعتراضاتهم عدم علمهم بذلك لا يقدح في التواتر لعدم
مخالطتهم لنا ولدخول الشبهة والتقليد ولا يلزم مثل ذلك في انكار البلدان
لعدم الداعي وبالدواعي فارق نقل تاميره واما منه نقل تامير غيره وساير
الحوادث **وتوضيحه** ان كيفيات العبادات مما وقع فيها النزاع وفقد لها نقل
القاطع فلو كان ما ذكروه دون ما ذكرناه كما لم يقع في الاصل مع تساويهما
في النص والامام يصح الامتثال والاعتذار لو وقوعهما مختلفا الوجب نقل وقوعها

مختلفا

مختلفا ولانهم يقولون ان النص وقع على الفعل وخالفناه لشبهة وهذا مما يمكن قوله
لهم في هذا المقام ولان معجزات الرسول قد وقعت ولم يتواتر وقد قابلتهم اصحابنا
في انكار الثبوت وجوزنا الكتمان يزيد في غزاة موتة بانكار الانتفاء اذ وجدنا اكثر
كانتفاء النص على الجهرية وكل جواب لهم فهو جواب لنا والالتجاء الى سقوط تكليفهم
اذا لم يعلموا باطل لانهم قادرون على العلم وتخلية الشبهة والاعتقادات الفاسدة
فهو كقول اليهودي اني لم اعلم بنبوة محمد صلعم فيسقط تكليفي والمعارضة بابي بكر
في ادعائه النص عليه فاسد لانه غير معصوم ولا افضلهم ولا عالما بكل الاحكام
فيستحيل النص عليه ولان احدا لا يدعي النص عليه الا شذ وذا انقرضوا و
ذهبوا وما يدعى ليس صريحا بل من اخفى الخفي وما ظهر من حاله وحال اوليائه
يمنع من وقوع النص عليه وبمثل ذلك يبطل قول من عارضنا بالقياس وبعدم
ذكر النص الجلي يوم السقيفة وموافقة بعضهم بعضا عليه كان لدخول الشبهة
وظن القوم ان تقديم ابي بكر للصلوة ناسخ لما تقدم وسكوت امير المؤمنين ع كان
للتقية والخوف على النفس تارة وللدين اخرى وما نقل عنهم من التظلم يدل على ما ذكرناه
واما نقل القوم لفضايله فليس موجبا ضلال احدهم وتفسيقه وليس كل نقل
النص الجلي والنص الخفي يقارب نقل الفضايل لامكان دخول الشبهة **اقول**
هذه اعتراضات الخصوم على ما تقدم مع الجواب عنها الاول قالوا ادعيتم التواتر لنقل
بالنص ولو كان حقا لشاركناكم في العلم لعدم الاختصاص لكن لا نعلم ذلك فلم يكن
متواترا والجواب عدم علمكم بالمنقول لا يخرج النقل عن كونه متواترا لان الناقل

هو الشيعة وانتم غير مخالطين لهم ولا معاشرين فانتفى العلم لذلك او لدخول الشبهة
عليكم والتقليد لمن سلف منكم لا يقال لو جاز ذلك لجاز في البلدان لانا نقول الفرق
واقع لعدم الداعي في اخفاء النقل هناك بخلاف صورة النزاع ولاجل الداعي وقع الفرق
بين تامير امير المؤمنين عليه السلام وامامته وبين تامير غيره ومما يوضح ذلك
ان كيفيات العبادات قد وقع النزاع فيها وفقد النقل القاطع فيها فانه لو كان
ما يذكره الخصم متواترا دون ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع في الاصل مع تساوي
العبادة وكيفيتها في كونهما منصوصين والا لم يصح الامتثال لا يقال العبادات كانت
تقع مختلفة كما يقال انه ع كان يكتف تارة ويسبل اخرى لانا نقول ذلك
يوجب نقل وقوعها مختلفا لا اختلاف نقل وقوعها وعدمه وايضا فانهم يقولون
ان النص وقع على الفعل وخالفناه لشبهة وهذا مما يمكن قوله لهم هنا وايضا
فان معجزات الرسول ع قد وقعت ولم تتواتر فليس كل غير متواتر غير واقع قالوا
وجدنا النص على تاميره لبين كالنص على تامير زيد في غزاة موته اذ لم يقع فيه
خلاف فدل على الانتفاء قلنا نحن نقابلكم بمثله اذ قد وجدنا النص على تاميره ع
لبين كبقاء النص على ابي هريرة وذلك يدل على ثبوته قالوا نحن غير مكلفين
باتباعه اذ لم يعلم التواتر قلنا لم يشترط في التكليف العلم بل امكانه وهم قادرون
تخلية الشبهة والاعتقادات الباطلة والاجتهاد في الادلة ويجري ذلك
مجرى قول اليهودي لم اعلم بنبوة محمد ص فلا يجب علي اتباعه قالوا ان النص
وقع على ابي بكر قلنا الفرق بين ما ادعيناه وبين ما ادعيتموه انا قد بينا ان

شرط

شرط الامامة العصمة والافضلية والعلم بالاحكام وذلك غير موجود في ابي بكر
فيستحيل وقوع النص عليه فيكون ما ذكرتموه كذبا وايضا فان المدعي للنص لم يدع
التواتر بل النقل الشاذ مع ان المدعي لذلك قد انقرض وايضا فان المدعي للنص عليه
لم يدع التصريح بذلك بل ادعى ما هو اخفى الاشياء فانهم قالوا ان النبي ص نص
على ابي بكر فان امراة سالت النبي ص عن امر فقال ائتيني في غد فقالت فان لم اجدك
يا رسول الله ص قال امضي الى ابي بكر وانما قال لها ذلك لكونه خليفة له وهذا
استدلال سخيف جدا مع ثبوت النقل عليه ويكفي في بطلان الاستدلال بهذا وايضا
فما ظهر من حاله وحال اوليائه مما لا يسوغ كمنع فاطمة عليها السلام من ارث
ابيها مع وجود نص القران عليه وغير ذلك يمنع من وجود النص عليه وهذا
برهان قاطع لمي وبمثل ذلك يبطل دعوى من ادعى امامة العباس قالوا لو كان
علي ع منصوصا عليه لذكر الصحابة النص يوم السقيفة ولما اختلفوا
في اختيار الائمة قلنا الناس في ذلك اليوم افترقوا منهم من طلب الخلافة
لنفسه او قريبا وهؤلاء لم يظهروه لذلك ومنهم من ترك ذكره خوفا و
منهم من تركه حسدا ومنهم من تركه لعدم علمه ولدخول الشبهة عليه ومنهم
من ذكره وهم الاقلون فلم يعتدوا به قالوا تقديم النبي ص ابا بكر في الصلوة ناسخ
لما تقدم من الادلة قلنا هذا باطل من وجوه الاول المنع من النقل بل المنقول ان
رسول الله ص كان مريضا وسمع الصلوة فقال من تقدم قالوا ابو بكر فقال
اخرجوني فخرج على يد علي والعباس فتقدم وازاح ابا بكر وصلى بالناس الثاني لو

سلمنا ذلك لكنه لا يدل على النص فان تقديمه في الصلوة لا يدل على شيء من
الامامة اصلا الثالث لو دل على ذلك لكان اخفى الادلة فكيف يكون
معارضا لما تقدم من الادلة القاطعة قالوا سكت امير المؤمنين ع عن طلب
الخلافة فلو كان منصوصا عليه لامتنع ذلك قلنا انما سكت ع للتقية
والخوف ولانه لما ساله العباس عن السبب عن ترك متابعته قال له
ان رسول الله ص امرني بالسكوت لمكان التقية فكان الدين والتقية يقتضيان
ذلك وما نقل عنه ع من التظلم على الجماعة والاشتكاء منهم يدل على ذلك ونقل القوم
لفضايل الصحابة بل صاحبيهم لا يوجب ضلال احد ولا تفسيقه بخلاف نقل
اصحابنا للنص الجلي على علي ع فانه يوجب ضلال مخالفيه وتفسيقه اما نقل النص
الخفي فانه يقارب نقل الفضايل فلا يقتضي مخالفته فسقا ولا ضلالا لا لامكان
دخول الشبهة **المسئلة الثامنة** في النص الخفي **قال** القول في النص الخفي
مما لا شك في تواتره لان اليهودي والنصراني فضلا عن فرق المسلمين وكل قوله
انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي الخبر فهما من النصوص ولفظة
مولى صريحة في الامامة دليله اقوال اهل اللغة لانها بمعنى اولى ومنه قوله
تعالى النار مولاكم اي اولى بكم وان كانت مشتركة الا ان القراين المنقولة في الخبر
تدفع احتمال غيرها وتهنية الصحابة له يدل على ذلك والا فاي معنى للتهنية
بذلك مع النبي ص لم يزل يذكر فضايله وفضايل غيره ايضا واحتجاجات امير المؤمنين
عليه السلام في مواضع كثيرة تدل على ما ذكرناه ومقدمة الخبر صريحة ايضا

والالم يكن

والالم يحسن فاء التعقيب وخبر المنزلة دليل صريح والالم يكن للاستثناء فائدة **اقول**
هذه وجوه اخر دالة على امامة امامنا علي بن ابي طالب ع تحتاج الى مزيد فكر ولهذا
سميت خفية وقد اكثر اصحابنا منها وغيرهم من المخالفين حتى اليهودي والنصراني
نقلوا فضايله وقربه من النبي ص واختصاصه به وشدة ملازمته له وطول صحبته
بحيث لم يحصل لاحد من الصحابة الخبر اليسير بالنسبة اليه وذلك يدل على امامته
لدلالته على افضليته على غيره وتقديم المفضول قبيح على ما تقدم وقد ذكر المص خبرين
متواترين دالين على الامامة واقتصر عليهما لكثرة هذا الباب الاول قوله انت مني بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي والاستدلال به يتوقف على امور الاول انه
المراد بالمنزلة هنا كل المنازل لوجهين الاول ان المفهوم من قول القايل انت
عندي بمنزلة زيد اي في كل الامور وذلك مشهور معروف الثاني انه استثنى
منه ولو كان مفردا لاستحال الاستثناء منه فلا بد وان يكون عاما الثاني
ان هارون ع كان خليفة موسى ع وذلك معلوم بالتواتر الثالث ان من جملة منازل
هارون انه لو بقي بعد اخيه لكان خليفة وذلك ظ لان عزله عما ثبت له
من المرتبة انما يكون لصدور ذنب عنه وذلك مستحيل في حق الانبياء واذا
ثبت هذه المقدمات وجب ان يكون علي ع خليفة رسول الله ص بلا فصل
الحديث الثاني خبر الغدير وهو انه ع لما رجع من حجة الوداع كان سايرا وقت
الظهيرة فامر بالنزول بغدير خم وجعل الاحمال على شبه المنبر وصعد عليه
وقال ايها الناس الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت

مولاه فهذا علي مولاه ومن كنت نبيه فهذا علي اميره اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيفما دار ولفظة مولى تدل على معان
بالاشتراك من جملتها الاولى بالنقل عن اهل اللغة ولقوله تع النار مولاكم اي اولى
بكم وهو المراد هنا لوجوه احدها ان القراين المنقولة في الخبر تدل عليه فانه من
من المستحيل ان يفعل النبي ص ما فعله بالناس في ذلك الوقت لبيان ان علي ابن ابي طالب
ابن عمه وانه حليفه او جاره وهذا لا يقوله محصل الثاني ان الصحابة هنوه
بذلك حتى قال له عمر بن الخطاب بخ بخ يا علي اصبحت مولاي ومولى كل مومن ومومنة
والتهنية انما يكون بالامامة لا ستحالة التهنية على ما تقدم الثالث ان امير المومنين ع
احتج بهذا الحديث على الامامة في مواطن كثيرة في مجمع من الصحابة ولم ينكر عليه
الرابع ان مقدمة الخبر يدل عليه وهو قوله عليه السلام الست اولى منكم
بانفسكم ثم اتى بفاء التعقيب في ذلك نص في ان المراد بالمولى الاولى **المسئلة**
التاسعة في تتبع اعتراضات الخصوم **قال** تتبع اعتراضاتهم القدح بعدم
الامامة في الحال فاسد لانا نقول بها تارة ونحمل الكلام على الاستحقاق عاجلا والتصرف
اجلا ثانيا او ترك الظ لدليل ثالثا وحمله على واقعة زيد بن حارثة بالقتل في
موته والمقدمة تدفعه وتدفع كل احتمال ولا يصح حمله على وقت البيعة لان
النبي ص مولى المتقدمين ولان احدا لا يثبت الامامة له وذلك بالنص وقد
ابطل اصحابنا كل الاحتمالات والامامة ظاهرة وارادة الغير ملبس لا يجوز على الحكيم
وليس هذا كمتشابه القران للطف في ذلك عند التامل دون هذا والقدح بحديث

هارون

هارون قبل موسى فاسد لانه مستخلف في الحيوة ولانه لو بقي لتصرف فان
الاستثناء يدفعه وحمله على خلافة المدينة فاسد لان غيره قد وليها
فاي فخر له في ذلك حتى شرع يفتخر به وايضا الاستثناء يدفعه هذه
وجوه من الاعتراضات اوردها الخصوم قالوا حديث الغدير يدل على الامامة في الحال
وانتم لا تقولون به اذ في حيوة الرسول ع لا ولاية لاحد غيره وبانه يحتمل ان يكون
الحديث قد خرج عن سبب وهو واقعة زيد بن حارثة او على وقت البيعة ونحن
نقول بموجبه انه امام في تلك الحال فهو اولى من غيره ع وبان الحديث يحتمل
ارادة غير الامامة وان كانت الامامة ظاهرة فان الظهور لا ينافي ارادة نقيضه
كمتشابه القران وحديث المنزلة لا يدل على الامامة فان هارون مات قبل موسى فلا يعلم
حاله هل يكون اماما بعده ام لا ويحتمل ان يكون المراد بذلك خلافته على المدينة
لا للامامة واجاب اصحابنا عن الاول بوجوه احدها بالمنع من استحالة امامته
في الحال ونقول انه امام ع لو غيره اولى منه بالتصرف الثاني يحمل على استحقاقه
للامامة عاجلا ونفوذ التصرف اجلا الثالث ان الظاهر وان دل على ثبوت
الامامة في الحال فيترك لدليل اقوى منه ونقول ان المراد من الامامة بعد الرسول
لا ذ له خارجه وذلك غيره مستبعد والحمل على واقعة زيد بن حارثة لا يقوله
محصل لان مقدمة الحديث تدفعه وتدفع كل احتمال غير الامامة وهو قوله ع
الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه و
هذا السياق لا يفيد غير الامامة والحمل على وقت البيعة بط لان النبي ص هو المولى

الامامة

للمتقدمين لا جماع اهل الحل والعقد كما يقوله الخصم ولان احدا لا يثبت الامامة
ع بالنص وهؤلاء يقولون بامامته بعد وفات الرسول ص بلا فصل ومنهم من يثبتها
بالبيعة وهؤلاء لا يقولون بالنص لا وقت البيعة ولا قبلها فاحداث ثالث باطل
ولما بطل القول الثاني تعين الاول والحمل على ارادة غير الامامة بعد لما بينا من كون
السياق دالا على الامامة قطعا وليس ذلك كالمتشابه لوجود اللطف هناك والمفسدة
هنا والقدح بموت هارون ع قبل موسى ع فاسد لان هارون كان خليفة موسى ع
في حياته ويستحيل زوال هذه الصفة عنه في حال الحيوة لانها منزلة جليلة لا يجوز
ان يزول عن نبي بعد ثبوتها له فكذا امير المؤمنين ع لا يجوز زوالها كما ثبت هذه الصفة
لهرون ولان هارون ع لو عاش بعد موسى لكان خليفة له لما تقدم من كون
زوالها عنه بعد ثبوتها صفة نقص واذا ثبت لهرون ع هذه المنزلة وهو الخلافة
التقديرية ثبت لامير المؤمنين ع حقيقة لانه عاش بعد الرسول ع ولان استثناء
النبوة بعده يدل على ثبوت جميع المنازل بعده اذ قد ظهر ان المراد بالمنزلة هنا
العموم وحمله على خلافة المدينة باطل لان غيره من الصحابة قد وليها فلا فخر
لامير المؤمنين ع ح في ذلك مع ان الرسول ع ذكر ذلك في معرض التخصيص والاعظام
وقد كان امير المؤمنين ع يفتخر بهذا الحديث ويبتهج به وايضا الاستثناء يدفع
هذا الاحتمال **المسئلة العاشرة** في نصوص دالة على امامته ع **قال** القول
في ادلة اخرى على النص وذلك قوله تع انما وليكم الله ورسوله فلا يجوز ان يخاطب
به المؤمنين لاجل التهاون ولا خطاب الكفار للامامة السابقة ودفع الخاتم

معلوم

معلوم بالاجماع ولا يقدح بالافعال في الصلوة لان ذلك ليس كثيرا وقوله انت
وصيي يدل عليه وولايته المدينة وترك عزله عنها يدل عليها وعزل ابي بكر
عن براءة يدل على انه لا يصلح للامامة ولو لم يذكر نصا اصلا لصح مذهبنا لان
العصمة المشترطة يقتضي النص وقد نقضنا على فقدها في ابي بكر فتعين في امامنا
وقد حكم بفترة الرسل ليست بشيء لانها ليست فترة امام والمعلوم من حال الامم فلنا ادعاء
العصمة في اشخاص معينين وقد قدح اصحابنا في الاحساب بوجوه ليس هذا موضع
ذكرها ولذلك في ائمة الخصوم **اقول** هذه وجوه اخر دالة على امامة علي ع من طريق
النص الاول قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وتقرير الاستدلال بهذه الاية يتوقف على مقدمات
احدها لفظة انما للحصر وذلك معلوم عند اهل اللغة قال الشاعر وانما يدافع
عن احسابهم انا او مثلي وقال وانما العزة للكاثر والظاهر ما قلنا ولان لفظة ان للاثبات وما
للنفي حالة الافراد فكذا حالة التركيب لان الاصل عدم النقل ولا يجوز تواردهما على
محل واحد ضرورة ولا ورود النفي الى المذكور وصرف الاثبات الى غيره بالاجماع فتعين العكس
وهو المط الثانية ان المراد بالولي هنا المتصرف المستحق لوصف الاولى وهو معلوم من
اهل اللغة حيث يقال فلان ولي المرأة لمن هو اولى بالعقد عليها ويصفون العصبة
بانهم اولياء الدم لانهم اولى بالمطالبة ويقولون للمرشح للخلافة انه ولي عهد
المسلمين اي هو الاولى بالقيام في تدبيرهم واذا وجب معنى المشترك في هذه المواطن
المختلفة وجب صرف اللفظ اليه صونا عن المجاز والاشتراك وايضا فليس المراد

بذلك المحبة والموالات لانها عامة لقوله ع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض وهذه الامامة مخصوصة ثم اجتمعت له هذه الصفات الثالث ان المراد بذلك
هو علي ع ويدل عليه وجوه احدها اتفاق المفسرين على انها نزلت فيه ع الثاني انها
تدل على ثبوت الامامة لمن اجتمعت فيه صفة ايتاء الزكوة حين الركوع ولم
يتصف بذلك غير علي ع لانه تصدق بخاتمه في صلوته حال الركوع بالاجماع الثالث
قد بينا انها ليست عامة في حق المؤمنين كافة والا لكان كل واحد ولي نفسه
وهو محال وكل من خصصها ببعض المؤمنين قال المراد بها علي ع لا يقال كيف يصح
منه ع ايتاء الزكوة حالة الركوع والصلوة تمنع من فعل غيرها فيها لانا نقول
انه ليس من الافعال الكثيرة ومثل ذلك عندنا جايز فعله في الصلوة الوجه الثاني
ما نقل عنه ع بالتواتر من النص على علي عليه السلام بقوله انت وصيي وخليفتي
من بعدي الثالث ان رسول الله ص ولاه المدينة ولم يعزل عنها فتكون ولاية
المدينة باقية له ع بعد موته لعدم عزله بعد الولاية وكل من قال بثبوت الولاية
له في مكان مخصص قال انه الامام حقا الرابع ان ابا بكر لم يكن صالحا للامامة فتعين
امامته امامنا اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول ان رسول الله ص ولاه
الحج بالناس وان يقرء عليهم سورة برائة ثم عزله عن ذلك وجعل الامر الى امير المؤمنين ع
وقال لا يؤدي عني غيري او رجل مني حتى رجع ابو بكر الى النبي ص الثاني انه لم يكن عالما
بالاحكام الظاهرة والمسائل الشهيرة التي يعرفها المعصوم فكيف يصلح للرياسة العامة
الدينية والدنيوية فانه سئل عن الكلالة فلم يدر ما هي وقال اقول فيها براي

فان

فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ولم يكن يعرف ميراث الجدة الثالث
ما روي عنه من ترك الحق فان قصة خالد بن وليد شهيرة حكم فيها بغير الحق
فان خالدا قتل مالك بن نويرة وضاجع امراته من ليلته ولم يقم عليه الحد وعابهما
عمر وقال اقتله فانه قتل مؤمنا فقال انه سيف من سيوف الله سله على اعدائه
مع ان الله قد اوجب عليه القتل والحد الرابع ما ظهر من مخالفته للرسول ع في تأخير
جيش اسامة مع ان النبي ص يكرر الامر بانفاذه حريصا عليه ومنع عمر بن الخطاب عن
النفوذ مع القوم على ان في موافقة اسامة اقوى الادلة على الامامة فانه ع خلف
عليا ع عنده وانفذ ابا بكر وعمر وعثمان مع الجيش ليتمهد الامر لعلي ع بحيث لا يحصل له
منازع وتاخر ابو بكر عن المضي ومنع الجيش عن المبادرة الخامس ما روي عنه من الندم
على قبول الامامة وهو يدل على انه ليس مستحقا وانه كان ظالما وقد روي انه قال اقيلوني
فلست بخيركم وعلي فيكم وقال في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتني
في ظلة بني ساعدة ضربت على يد احد الرجلين وكان هو الامير وكنت وزيرا واظهر
منه الشك في استحقاق الامامة فقد روي انه قال عند موته ليتني كنت سالت
رسول الله ص عن هبته فدك لمن اخذها ليتني كنت سالته هل للانصار من
هذا الامر حق وهو يدل على الشك في صحة البيعة السادس ما روي عن الصحابة
من الندم على بيعته فقد قال عمر بن الخطاب كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وذلك يدل على ارتكاب خطاء عظيم وقال
عمر للمغيرة بن شعبة ولابي موسى الاشعري في حديث طويل يشتمل على نقض

ابي بكر كان والله احسد قريش كلها واعق واظلم ثم قال والهفاه على بني تيم بن مرة لقد
بعد مني ظالما وخرج الي هنا منها آثما السابع ما روى عنه من مداخلة الشيطان له في
افعاله فانه قال ان لي شيطانا يعتريني ومثل هذا لا يصلح للامامة الثامن ما
ظهر عنه من المناكير في حق فاطمة عليها السلام واذاها فان اباسعيد الخدري
قال لما نزل قوله تعالى وآت ذا القربى حقه اعطى رسول الله صلى الله عليه وآله
فدك فاطمة عليها السلام ولذا جعله عمر بن عبد العزيز على اولادها ومنعها
ابو بكر واستشهدت امير المؤمنين ع وام ايمن فلم يقبل بحديث اخترعه من
قوله ما تركناه صدقة وترك ازواج النبي ع في بيوتهن ولم يجعلها صدقة وصدقهن
في تملك ذلك ولم يصدق فاطمة عليها السلام حتى ماتت ساخطة عليه وامرت
بالصلوة عليها وقد قال رسول الله ص فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها
والاخبار في ذلك كثيرة ذكرنا بعضها واما المقدمة الثانية فبالاجماع الخامس انا قد بينا
وجوب عصمة الامام سواء ادعينا نصا او لم ندع بصح مطلوبنا لان العصمة امر باطني لابد
فيها من النص وابو بكر غير منصوص عليه بالاجماع فيكون النص متوجها الى امامنا قالوا قد مضت
قرون من الازمنة خالية من نبي قلنا لا انها لا تخلو من امام معصوم وجميع الملل ادعوا
العصمة في اقوام محصورين وذلك يدل على عدم خلو الزمان من المعصوم **المسئلة**
الحادية عشر في امامة باقي الائمة الاثني عشر ع قال القول في امامة الاحد عشر بعد
نقل اصحابنا متواترا النص عليهم باسمائهم من الرسول ص يدل على امامتهم وكذلك
نقل النص من امام على امام وكتب الانبياء السالفة يدل عليهم وخصوصا في خبر مسروق

ليلا ودفنت [illegible] من الصلوة عليها

يعترفون بهم واشتراط العصمة يبطل غيرهم والاجماع الحق عن الامة قاطبة **اقول**
اما امامة باقي الائمة عليهم السلام فهي ظاهرة بعد بيان امامة علي ع وذلك من وجوه
احدها النص المتواتر عن النبي ص على تعيينهم ونصبهم ائمة فقد نقل الشيعة
بالتواتر ان النبي ص قال للحسين ع هذا ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الاخبار المتواترة الثاني ما نقل من النص على امام من
امام يسبقه بالتواتر من الشيعة الثالث ان اساميهم والنص على امامتهم موجودة في
في كتب الانبياء السالفة كالتورية والانجيل الرابع ان اخبار الخصوم مشهورة في
النص عليهم من النبي ص كخبر مسروق وهو انه روى عن مروان وان قال بينا نحن عند
عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم عليه السلام من يكون
من بعده خليفته قال انك لحدث السن وان هذا شيئ ما سالني عنه
احد قبلك نعم عهد الينا نبينا ع ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء
بني اسرائيل وكذا ما نقل في غيره الخامس قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما
ولا شيئ من غيرهم بمعصوم فلا شيئ من غيرهم بامام مع وجوب وجود الامام فتعين
امامة هؤلاء عليهم السلام بالضرورة **المسئلة الثانية عشر** في حكم المخالفين
قال القول في حال المخالفين دافعوا النص كفرة عند جمهور اصحابنا ومن شيوخنا
من يفسقهم فقط ثم اختلفوا فقيل بتخليدهم وقيل بعدم التخليد اما النقل الى الجنة
فهو قول بعض شيوخنا اولا اليها وهو قريب ومحاربوه كفرة للنص المتفق عليه
في قوله حربك حربي واحكام الكفار مختلفة كاليهودي المحارب مع اليهودي الذمي

ومخالفونا في مسائل التوحيد وفي مسائل العدل وفي مسائل الوعد والوعيد وفي
مسائل الامامه فسقة مبتدعين ومخالفونا في فروعنا مخطئون لا يوجب فسقا
ولا برائة والله اعلم **اقول** لما فرغ من اثبات الامامه شرع في حكم المخالفين اما
دافعوا النص فقد ذهب اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد
عليه الصلوة والسلام فيكون ضروريا فجاحده كافر ومن اصحابنا من يحكم بفسقهم خاصه
ثم اختلف اصحابنا في احكام الاخرة فالاكثر قالوا بتخليدهم لان الثواب يستحق بالايمان
وهو لا يتحقق بدون الامامه ومنهم من قال بعدم الخلود وذلك اما بان ينقلوا الى
الجنة وهو قول شاذ او لا اليها واستحسنه المصنف لعدم كفرهم عنده وعدم استحقاقهم
الثواب لفقد المقتضي وهو الايمان واما محاربوا امير المؤمنين ع فقد اتفق اصحابنا
على تكفيرهم لقوله ع حربك يا علي حربي واما الكفار فاحكامهم مختلفة فان اليهودي
المحارب يجب قتله او طلب الاسلام منه او قبول الجزية واليهود الذمي يوخذ منه
الجزية ولا يقتل ولا يطلب منه الاسلام واما المخالفون في مسائل التوحيد كمسئلة
الرؤية مثلا وكونه سميعا بصيرا بمعان مغاير للعلم واثبات المعاني وما اشبه
ذلك وفي مسائل العدل كالمجبرة وفي مسائل الوعد والوعيد كالقائلين بتخليد العاصي
وفي مسائل الامامه فساق اهل بدعه واما المخالفون في الفروع كالمسائل الشرعيه
فانهم خاطئون غير فسقة بالاجماع فهذا اخر ما كتبنا والحمد لله رب العالمين و
صلى الله على سيدنا محمد واله الطاهرين الاخيار وفرغ المصنف ادام الله
ايامه من تصنيفه في جمادى الاخرى من سنة اربع وثمانين وستمائة والصلوة
على محمد واله وسلم تسليما كثيرا

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله الواجب وجوده الفائض على ساير القوابل جوده والمتفاوت بحسب القوابل ظله وجوده الذى منه مبدأ الخلق واليه عوده والصلوة على النبى الذى هو بحر العلم وطوده محمد وآله ما نمى شجره واورق عوده فان علم الكلام وان كثرت اسراره و بعدت اغواره وتشعبت مسائله وتصعبت دلائله الا ان زبدته التى لا بد منها ولم يجز لكل مكلف العدول عنها قد ضمنها المولى المعظم والامام الاعظم افضل المحققين وسيد العلماء المتاخرين نصير الملة والحق والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى اعلى الله مكانه واوسع له جنانه فى وريقات قليلة و الفاظ يسيرة غير طويلة وسماها بالفصول فى الاصول الا انها لكونها فارسية لم يعرفها العربى وفاتها مع فصاحتها الطالب العجمى فلذلك غاب شمسها فى اكثر الآفاق ولم يطلع بدرها فى العراق فرايت عند ذلك ان اجردها عن ثياب الفاظها واحليها بكسوة الكلمات العربية ليعم طلبة العلم نفعها ويعظم عند العجم وقعها يسر الله ذلك بمنه وحوله ونفع بها الطالبين بفضله وطوله وهى موضوعة

على

على اربعة فصول الفصل الاول فى التوحيد اصل كل من ادرك شيئا لا بد ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك موجود وما ليس بموجود هو ليس بمدرك واذا كان وجوده ضروريا كان مطلق الوجود ايضا ضروريا لانه جزءه وضرورية المركب يستلزم ضرورية جزئيه فلا يحتاج الوجود الى تعريف ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود وذلك لا يستحسنه الاذكياء تقسيم وجود كل شىء اما ان يكون من غيره او لم يكن والاول ممكن الوجود والثانى واجب الوجود والموجودات باسرها منحصرة فيهما والممكن اذا كان وجوده من غيره فاذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود لاستحالة كون المعدوم موجدا

اصل كل من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلناه عرف بادنى فكر انه لو لم يكن فى الوجود واجب الوجود لم يكن لشىء من الممكنات وجود اصلا لان الموجودات تكون كلها ممكنة والممكن ليس له من نفسه وجود ولا لغيره عنه وجود فلا بد من وجود واجب الوجود ليحصل وجود الممكنات منه

هداية الواجب الوجود اذا لم يكن وجوده من غيره كان واجبا من غير اعتبار ذلك الغير فلا يمكن فرض عدمه وبهذا الاعتبار يقال

لذا الباقي والازلي والابدي والسرمدي وباعتبار ان
وجود ما عداه منه يقال له الصانع والخالق والبارئ **اصل**
ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة ولو بالفرض كان في وجوده
محتاجا الى الغير لانه محتاج الى احاده واحاده غيره وكل
ما فيه كثرة او قبول قسمة ممكن وينعكس الى قولنا كل
ما ليس بممكن فهو ليس بمتكثر فالواجب واحد من جميع
الجهات والاعتبارات **اصل** حقيقة الواجب امر واحد
ثبوتي لانه مدلول دليل واحد وهو امتناع العدم فلو
فرض اكثر من ذات واحدة لاشتركا في حقيقة الواجب منه
وامتازا بامر اخر فيلزم تركيب كل واحد منهما مما به الاشتراك
ومما به الامتياز وكل مركب ممكن لما عرفت فلا يكونان واجبين
هذا خلف فح لا يوجد من حقيقة الواجب الا ذات واحدة
هداية كل متحيز مفتقر الى حيزه وكل عرض مفتقر الى محله
والحيز والمحل غيرهما فلا يكون الواجب بمتحيز ولا عرض
وكل ما يشار اليه بالحس فهو اما متحيز او عرض فلا يكون
الواجب بمشار اليه بالحس **تبصرة** المعقول من الحلول
كونه موجودا في محل قائم به والواجب حيث يقوم بذاته
استحال عليه الحلول والمحل متحيز تحل فيه الاعراض والواجب
حيث

حيث انه ليس بمتحيز فاستحال حلول الاعراض فيه **تبصرة**
المفهوم من الاتحاد صيرورة شيئين شيئا واحدا وهو محال
عقلا فلا يتحد الواجب بشيء **تبصرة** الالم واللذة تابعان للمزاج
والمزاج عرض وحيث ان الواجب ليس محلا للاعراض استحال
عليه الالم واللذة **تبصرة** الضد عرض يعاقبه عرض اخر
في محله وينافيه والند هو المشارك في الحقيقة وقد ثبت
ان الواجب ليس بعرض ولا يشاركه في الحقيقة غيره فلا ضد
له ولا ند **اصل** قد ثبت ان وجود الممكن من غيره فحال ايجاده
لا يكون موجودا لاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما
فوجود الممكن مسبوق بعدمه وهذا الوجود يسمى حدوثا
والموجود محدثا فكل ما سوى الواجب من الموجودات محدثا
واستحالة الحوادث لا الى اول كما يقول الفلسفي لا يحتاج
الى بيان طائل بعد ثبوت امكانها المقتضي لحدوثها **مقدمة**
كل مؤثر اما يكون اثره تابعا للقدرة والداعي او لا يكون
بل يكون اثره مقتضى ذاته والاول يسمى قادرا والثاني
موجبا واثر القادر مسبوق بالعدم لان الداعي لا يدعو
الا الى معدوم واثر الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تأخر
عنه لكان وجوده في زمان دون اخر فان لم يتوقف على
امر غير ما فرض مؤثرا تاما كان ترجيحا من غير مرجح وان
توقف لم يكن المؤثر تاما وقد فرض تاما هف **الواجب**
الواجب

المؤثر فی الممکنات قادر اذ لو کان موجبا کانت الممکنات
قدیمة لما عرفت واللازم باطل لما تقدم فالملزوم مثله الزام
الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وکل موجب لذاته
لا ینفك اثره عنه فیلزمهم انه اذا عدم شیء من العالم ان
یعدم الواجب لان عدم ذلك الشیء اما العدم شرطا او لعدم
جزء علته فی عدمهما کالکلام فیه حتی ینتهی الی الواجب
(فالکلام م)
لان الموجودات باسرها تنتهی فی سلسلة الحاجة الی الوا
جب
لات فیلزم انتهاء عدم الشیء المفروض الی الواجب ولیس
لهم بحمد الله عن هذا الالزام مفر نقض قالت الفلاسفة
الواحد لا یصدر عنه الا واحد وکل شبهة لهم علی هذه الدعوی
فی غایة الرکالة وکذلك قالوا لا یصدر عن الباری تعالی
بلا واسطة الا عقل واحد والعقل فیه کثرة هو الوجوب و
الامکان وتعقل الواجب وتعقل ذاته ولذلك صدر عنه
عقل اخر وفلك مرکب من الهیولی والصورة ویلزمهم
(ونفس ح)
ان ای موجودین فرضنا فی العالم کان احدهما علة للاخر
بواسطة او بغیرها وایضا ان التکثرات التی فی العقل الاول
ان کانت موجودة صادرة عن الباری تعالی لزم تعدم الواجب
وان لم تکن موجودة لم یکن تاثیرها فی الموجودات معقولا اصل
قد ثبت ان فعل الباری تعالی تبع لداعیه وکل من کان کذلك
کان عالما لان الداعی هو الشعور بمصلحة الایجاد او الترك
ویجب ان یکون عالما بکل الممکنات قادرا علی کلها لان تعلق
علمه تعالی وقدرته ببعض الاشیاء دون بعض تخصیص من غیر

مخصص

مخصص نقض وجواب شبهة قالت الفلاسفة الباری
تعالی لا یعلم الجزئی الزمانی والا لزم کونه تعالی محلا للحوادث
لان العلم هو حصول صورة مساویة للمعلوم فی العالم
فلو فرض علمه بالجزئی الزمانی علی وجه یتغیر ثم تغیر فان تبقی
الصورة کما کانت کان جهلا والا کانت ذاته محلا للصورة
المتغیرة بحسب تغیر الجزئیات وهذا الکلام یناقض قولهم
ان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول وان ذات الباری تعالی
علة لجمیع الممکنات وانه تعالی یعلم ذاته والعجب انهم مع دعواهم
الذکاء کیف غفلوا عن هذا التناقض فهم بین امور خمسة
اما ان یثبتوا للجزئیات الزمانیة علة لا تنتهی فی السلسلة الی العلة
الاولی او لم یجعلوا العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول او یعترفوا
بالعجز عن اثبات عالمیته تعالی او لم یجعلوا العلم حصول صورة
مساویة للمعلوم فی العالم او یجوزوا کونه تعالی محلا للحوادث
والجواب عن الشبهة انه انما یلزم ما ذکروه علی تقدیر کون
علمه تعالی زائدا علی ذاته واما اذا کان عین ذاته ویتغیر بحسب
(ای تبغایر)
تغایر الاعتبار فلا یلزم تغیر علمه تعالی لانا نعلم بالضرورة ان من
علم متغیرا لم یلزم من تغیر علمه تغیر ذاته فایدة الحی عند المتکلمین
هو موجود لا یستحیل ان یقدر ویعلم والباری تعالی قد ثبت
انه قادر عالم فوجب ان یکون حیا فائدة علمه تعالی بان فی الایجا
د والترك مصلحة یسمی ارادة وکراهة وعلمه بالمدرکات
یسمی ادراکا وعلمه بالمسموعات والمبصرات یسمی سمعا

وبصرا وهو تعالى باعتبارها يسمى مريدا وكارها ومدركا و
سميعا وبصيرا **اصل** كل ما في الجهة محدث والواجب ليس
بمحدث فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة لم يكن ادراكه
بآلة جسمانية لانه لايدرك بها الا ما كان في جهة قابلا
للاشارة الحسية ويعلم من ذلك انه لايرى بحاسة البصر
لان الرؤية بها لاتعقل الا مع المقابلة وهو لا يصح الا في
شيئين حاصلين في الجهة وكل ما ورد مما ظاهره الرؤية اريد
به الكشف التام **فائدة** البارى تعـ قادر على كل مقدور فيكون
قادرا على ايجاد حروف واصوات منظومة في جسم جامد وهو
كلامه تعـ وهو باعتبار خلقه اياه متكلم ويعلم من تركيبه من الحروف
والاصوات كونه غير قديم لانه عرض لايبقى فكيف يكون قديما
فان قيل ان المراد من الكلام حقيقة يصدر عنها هذه الحروف
والاصوات وهي قديمة لانها صفة الله تعـ قلنا انا قد بينا ان مصدرها
ليس الا ذاته وانه لا قديم سواه فان ساعدونا في هذا المعنى فلا
منازعة الا في اللفظ **حقيقة** قد ثبت انه تعـ ذات واحدة مقدسة
وانه لا مجال للتعدد والكثرة في رداء كبريائه فالاسم
الذي يطلق عليه من غير اعتبار غيره ليس الا لفظة
الله تعالى واما ما عداه فاما ان يطلق عليه باعتبار اضافته
الى الغير كالقادر والعالم والبارى والخالق والكريم او باعتبار
سلب الغير عنه كالواحد والفرد والغنى والقديم او باعتبار

الاضافة

الاضافة والسلب معا كالحى والعزيز والواسع والرحيم
فكل اسم يليق بجلاله ويناسب بكماله مما لم يرد به اذن
شرعى جاز اطلاقه عليه الا انه ليس من الادب لجواز
ان لايناسب من وجه اخر كيف ولولا غاية عنايته
ونهاية رافته في الهام المقربين اسمائه لما جسر احد من
الخلق ان يطلق عليه واحدا من اسمائه سبحانه **ختم**
وارشاد هذا القدر في معرفة ذاته تعـ وصفاته التي هي
اعظم اصل من اصول الدين بل هي اصل الدين كاف اذ لايعرف
بالعقل اكثر منه ولا تيسر في علم الكلام التجاوز عنه اذ معرفة
حقيقة ذاته تعالى المقدسة غير مقدورة للانام وكمال الوهيته
تعـ من اجل من ان تناله ايدى العقول والاوهام وربوبيته
اعظم من ان تتلوث بالخواطر والافهام والذي نعرف منه
ليس الا انه موجود اذ لو اضفناه الى بعض ما عداه او سلبناعنه
ما نافاه خشينا ان يوجد له بسببه وصف ثبوتي او سلبي او
يحصل له به نعت ذاتي معنوى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
ومن اراد الارتفاع عن المقام ينبغى له ان يتحقق ان وراءه
شيء هو اعلى من هذا المرام فلا يقصر همته على ما ادركه ولا يشغل
عقله الذي ملكه بمعرفة الكثرة التي هي امارة العدم ولا يقف
عند زخارفها التي هي مزلة القدم بل يقطع عن نفسه العلايق
البدنية ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية ويضعف
حواسه وقواه التي بها يدرك الامور الفانية ويحبس

هذا ع

بالرياضة نفسه الامارة التى تسير الى التخيلات الواهية ويوجه
همته بكليتها الى عالم القدس ويقصر امنيته على نيل محل
الروح والانس ويسئل بالخضوع والابتهال من حضرة
ذى الجود والافضال ان يفتح على قلبه خزائن رحمته ويؤته
بالهداية التى وعده بها بعد مجاهدته ليشاهد الاسرار الملكوتية
والاثار الجبروتية وتنكشف فى باطنه الحقايق الغيبية و
والدقايق الفيضية الا ان ذلك قباء لم يخط على قد كل
ذى قد ونتايج لم يعلم مقدماتها كل ذى جد بل ذلك فضل
الله يوتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم جعلنا الله و
اياكم من السالكين لطريقة المستحقين لتوفيقه المستعدين لالهام
الحقيقة بتحقيقه المتبصرين بتجلى هدايته وتدقيقه

الفصل الثانى فى العدل تقسيم كل فعل اما ان ينفر العقل
منه او لا الاول قبيح والثانى حسن والحسن اما ان
ينفر العقل من تركه او لا والاول واجب ولذلك تذم العقلاء
فاعل القبيح وتارك الواجب اصل انكرت المجبرة والفلاسفة
الحسن والقبح والوجوب العقلية ولاهل العدل عليها
دلائل والاولى اثباتها بالضرورة لان الاستدلال لابد
من انتهائه اليها وسبب الاشتباه فى الحكم اشتباه ما يتوقف
عليه الحكم من تصورات معانى الالفاظ من المحكوم عليه
والمحكوم به ولا ينافى ذلك ضرورية الحكم لان الضرورى
هو الذى اذا حصل تصور الطرفين حصل الحكم من غير
حاجة الى واسطة لاصل الحكم لا لاجل التصورات ومحل

[illegible]

النزاع كذلك فان من تصور حقيقة الحسن والقبح حكم
بنفرة العقل من ترك الاول وفعل الثانى من غير توقف
على امر اخر اصل واجب الوجود قادر عالم بتفاصيل القبائح
وترك الواجبات لما تقدم من الاصول وكل من كان كذلك
يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة ينتج
ان الواجب تع لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب اصل
الافعال التى تصدر من العبيد هم موجدوها بالاختيار
لانها تحصل بسبب دواعيهم وعند الفلاسفة هم موجدوها
بالايجاب وعند المجبرة اوجدها الله تع فيهم اذ لا موثر
عندهم الا الله تعالى واحتج ابو الحسين على الاول بالضرورة
وليس ببعيد وان استدللنا عليه قلنا ان وجد شيء
من القبايح فى العالم فالعبيد موجدوا افعالهم والملزوم
ثابت باعتراف الخصم فكذا اللازم بيان الملازمة انا بينا ان
القبيح محال على الواجب فيكون فاعله غيره واذا كان فاعل
القبيح غيره فكذا الحسن لانا نعلم بالضرورة ان فاعل القبيح
هو فاعل الحسن فان الذى كذب هو الذى صدق والذى
اثبته ابو الحسن الاشعرى وسماه كسبا واسند وجود الفعل
وعدمه اليه تع ولم يجعل للعبد شيئا من التاثير غير معقول
شبهة وجواب قالت المجبرة ان كانت القدرة والارادة
من الله تع وبغيرهما يمتنع الفعل ومعهما يجب فالفعل
من الله والملزوم ظاهر الثبوت فكذا اللازم والجواب انه
لا يلزم من كون آلة الفعل من الله تع ان يكون الفعل منه

غاية ما في الباب انه يتخيل منه الايجاب واما الجبر فلا ودفع
الايجاب بانا نقول ان كون الة الفعل من الله تعالى مسلم الا
ان فعل العبد تابع لداعيه فيكون باختياره لا نا لا نعني بالاختيار
الا هذا القدر وبعد ظهور كون الفعل تابعا للداعيه
ان سموه ايجابا لكون الالات من الله كان منازعة في
التسمية ولا مضايقة فيها ولو قالوا ان الله تعالى خلق العبد
ولو لم يخلقهم لما كانت الافعال ولما خلقهم كانت فيكون
هو الله تعالى فاعلا لها كان مثل قولهم واسهل لكن لا يخفى
على العاقل ما فيه شبهة اخرى وجوابه قالوا ايضا علمه يتعلق
بفعل العبد فيكون تركه ممتنعا اذ لو فرض تركه لزم كون
علمه جهلا واللازم محال فالملزوم مثله فاذا كان تركه
ممتنعا كان العبد مجبورا قلنا هذا ايضا يوهم الايجاب
واما الجبر فلا ويلزمهم مثله في فعل البارى تعالى وكل ما
اجابوا به فهو جوابنا على انا نقول العلم لا يكون علما الا اذا
طابق المعلوم فيكون تابعا للمعلوم فلو كان مؤثرا في المعلوم
كان المعلوم تابعا له فيدور واذا لم يكن مؤثرا لم يلزم الايجاب
هداية اذا ثبت ان للعبد فعلا فكل فعل يستحق العبد به
مدحا او ذما او يحسن ان يقال له لم فعلت فهو فعله وما عداه
فهو فعله تعالى اصل اذا ثبت ان فعل البارى تعالى تبع لداعيه
والداعى هو العلم بمصلحة الفعل او الترك فافعاله تعالى
لم تخل من مصالح اى انه انما يفعل لغرض فاذا ثبت انه كامل

لذاته

لذاته ومستغن عن الغير فتلك المصالح لم تعد اليه تعالى
بل الى عبيده واذا ثبت ان افعاله لمصالح عبيده ثبت
بطريق العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم لم يصدر عنه تعالى
تبصرة قد بينا حقيقة ارادته تعالى لافعال نفسه واما ارادته
لافعال عبيده فهى امرهم بها والامر بالقبيح يتضمن الفساد
فلا يامر به وقد بينا انه لا يفعل القبيح ولا يرضى به لان الرضا
به قبيح كفعله تفسير ما ورد انه تعالى خالق الخير والشر اريد
بالشر ما لا يلائم الطبايع وان كان مشتملا على مصلحة
تبصرة تكليف البارى تعالى هو امر عبيده بما فيه مصلحتهم
ونهيهم عما فيه مفسدتهم وذلك لا ينافي الحكمة وان
كان فيه مشقة فلا يكون قبيحا والغرض من التكليف
امتثال العبد بما كلف به فلا يكون تكليف ما لا يطاق
حسنا اصل اذا علم البارى تعالى ان العبيد لا يمتثلون
التكليف الا بفعل حسن يفعله وجب صدوره عنه
لئلا ينتقض غرضه ومثل ذلك يسمى لطفا فيكون اللطف واجبا
الفصل الثالث في النبوة والامامة اصل اذا كان الغرض
من خلق العبيد مصلحتهم فتنبيههم على مصالحهم ومفاسدهم
مما لا يستقل عقولهم بادراكه لطف واجب وايضا اذا
امكن بسبب كثرة حواسهم والاتهم واختلاف دواعيهم
واراداتهم وقوع الشر والفساد في اثناء ملاقاتهم و

ومعاملاتهم فتنبيههم على كيفية معاشرتهم وحسن
معاملتهم وانتظام امور معاشهم التى تسمى شريعة
لطف واجب ولما كان البارى تعالى غير قابل للاشارة
الحسية فتنبيههم بغير واسطة مخلوق مثلهم غير ممكن
فبعثة الرسل واجب اصل امتناع وقوع القبائح والاخلال
بالواجبات عن الرسل عقلا وجبر لا يخرجون عن حد الاختيار
لئلا تنفر عقول الخلق عنهم ويتثابون بما جاؤا به لطف فيكون
واجبا ويسمى اللطف عصمة فالرسل معصومون مقدمة
كل مبعوث من حضرته تعالى الى قوم لا يتايد بامر خارق للعادة
خال عن المعارضة مقرون بالتحدى موافق لدعواه لم
يكن للخلق طريق الى تصديقه ويسمى ذلك معجزة فظهور
الامر الخارق للعادة
الرسل واجب اصل محمد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
نبى لانه ادعى النبوة واظهر المعجز اما الدعوى فمعلومة بالتواتر
واما المعجزة فكثيرة واظهرها القران لانه صلى الله عليه واله
تحدى وعجزوا عن معارضته مع توفر دواعيهم وفرط
فصاحتهم والى الان لم يقدر احد من الفصحا على تركيب
كلمات على منواله فيكون معجزة فيكون محمد صم نبيا حقا
هداية اذا كان محمد صم نبيا يجب ان يكون معصوما فكل
ما جاء به مما لا يعارضه العقل يجب تصديقه وان نقل عنه
شىء مما عارضه لم يجز انكاره بل يتوقف فيه الى ان يظهر
سره فشريعته التى هى ناسخة للشرايع باقية ببقاء الدنيا
يجب الانقياد لها والامتثال لاحكامها اصل لما امكن وقوع

الشر

ويثابوا ... هذا ...

الشر والفساد وارتكاب المعاصى بين الخلق وجب فى الحكمة
وجود رئيس قاهر آمر بالمعروف وناه عن المنكر مبين لما
يخفى على الامة من غوامض الشرع منفذ لاحكامه ليكونوا
الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ويامنوا من وقوع
الفتن فكان وجوده لطفا وقد ثبت ان اللطف واجب عليه تعالى
وهذا اللطف يسمى امامة فيكون الامامة واجبة اصل ولما
كان علة الحاجة الى الامام عدم عصمة الخلق وجب ان يكون
الامام معصوما والا لم يحصل غرض الحكيم اصل لما كانت
عصمة الامام غير مؤدية الى لجاء الخلق الى الصلاح امكن
وقوع الفتنة والفساد بسبب كثرة الائمة فيكون الامام
واحدا فى ساير الاقطار ويتعين بنوابه فيها هداية لما
كانت العصمة امرا خفيا لم يطلع عليه الا علام الغيوب لم يكن
للخلق طريق الى معرفة المعصوم فيجب ان يكون منصوصا عليه من قبل
الله تعالى او من قبل نبى او من قبل امام قبله مقدمة لما ثبت
ان العصر لم يخل من معصوم فكل امر اتفق عليه الامة
فى عصر مما لا يخالف العقل كان حقا فاجماع الامة حق
اصل لما ثبت وجوب عصمة الامام ولم تثبت فى غير الاثنى
عشر باتفاق الخصم فتثبت امامة الاثنى عشر لعصمتهم
فتجب متابعتهم على كل احد وهم على بن ابى طالب ع
ثم الحسن ع ثم الحسين ع وعلى ع ومحمد ع وجعفر ع وموسى ع
وعلى ع ومحمد ع وعلى ع والحسن ع ومحمد ع صاحب الزمان

عجل الله فرجه **فائدة** سبب حرمان الخلق عن امام
الزمان ليس من الله لانه لا يخالف مقتضى حكمته و
لا من الامام لعصمته فيكون من رعيته وما لم يزل سبب
الغيبة لم يظهر الحجة بعد ازاحة العلل وكشف الحقايق
لله تعالى على الخلق والاستبعاد في طول عمره مع ثبوت
امكانه ووقوعه في غيره جهل محض **تبصرة** لما كان الانبياء
والائمة يحتاج اليهم الامة للتعليم والتاديب وجب
ان يكونوا اعلم واشجع ولما كانوا معصومين وجب
ان يكونوا اقرب الى الله تع ولما كان الامام من رعية
النبي وجب ان يكون النبي نسبته في الفضل الى الامام
كنسبته الى الرعية **الفصل الرابع في المعاد** ان الله تع
خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة والارادة و
الادراك والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار بيده
وكلفه بتكاليف شاقة وخصه بالالطاف الخفية والجلية
لغرض عايد اليه وليس ذلك الا نوع كمال لا يحصل الا
بالكسب اذ لو كان امكن بلا واسطة لخلقهم عليه ابتداء
ولما كانت الدنيا هي دار التكليف فهي دار الكسب يعمر
الانسان فيها مدة يمكن تحصيل كماله فيها ثم يحول الى
دار الجزاء وتسمى دار الاخرة **مقدمة** الذي يشير اليه
الانسان حال قوله انا لو كان عرضا يحتاج الى محل يتصف
به لكن لا يتصف بالانسان شيء بالضرورة بل يتصف هو

باوصاف

باوصاف غيره فيكون جوهرا ولو كان هو البدن او
شيء من جوارحه لم يتصف بالعلم لكنه يتصف به بالضرورة
فيكون جوهرا عالما والبدن وساير جوارحه الاته
في افعاله ونحن نسميه ههنا بالروح **مقدمة** جمع
اجزاء بدن الميت وتاليفها مثل ما كان واعادة روحه
المدبرة اليه يسمى بحشر الاجساد وهو ممكن والله تع
قادر على كل الممكنات وعالم بها والجسم قابل للتاليف
فيكون قادرا عليه **اصل** الانبياء باسرهم اخبروا بحشر
الاجساد وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا
لعصمتهم والجنة والنار محسوستان كما وعد وانهما
حقا ايضا ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب و
العقاب وكذا عقاب القبر والصراط والكتب وانطاق
الجوارح وغيرها مما اخبروا به من احوال الاخرة حق
لامكانها واخبار الصادق بها **هداية** اعادة
المعدوم محال والا لزم تخلل العدم في وجود واحد
فيكون الواحد اثنين وهو محال ولما كان حشر الاجساد
حقا وجب ان لا يعدم اجزاء ابدان المكلفين وارواحهم
بل يتبدل بالتاليف والمزاج والفناء كناية عنه **شبهة**
قالت الفلاسفة حشر الاجساد محال لان كل جسد

اعتدل مزاجه واستعد استحق فيضان النفس من العقل
الفعال فلو اتصف اجزاء بدن الميت بالمزاج لاستحق
نفسا من العقل فان اعيد اليه نفسه الاولى على قولكم
فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال ونحن
لما اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا قواعدهم لم نحتج الى جواب
هذه الهذيانات اصل الثواب والعقاب الموعودان
دائمان وكل من استحق الثواب بالاطلاق خلد
في الجنة وكل من استحق العقاب بالاطلاق خلد في
النار وكل من لا يستحقهما كالصبيان والمجانين و
المستضعفين لم يحسن من الكريم المطلق تعذيبهم
فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع بين الاستحقاقين
فان كان متوعدا عليه توعدا مطلقا لا بعينه امكن
بالامكان العام ان يعفو الله تعالى عنه بفضله وكرمه
لانه وعد به مع حسنه وخلف الوعد قبيح وايضا
الغرض من خلقه اثابته فمعاقبته نقض غرضه و
ان لم ينله عفوه اذ كان متوعدا عليه بالتعيين فاما
ان يحبط احد الاستحقاقين بالاخر اولا والثاني
بصيغة المجهول من الاحباط
اما ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس المذهب الاول
وهو اسقاط احد الاستحقاقين بالاخر هو مذهب

الوعيدية

الوعيدية وهم لا يجوزون العفو الا في الصغاير فمذهب
ابي علي ان الاستحقاق الزايد يحبط الناقص ويبقى
هو بحاله وهو الاحباط ومذهب ابي هاشم انه لا
يبقى من الزايد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص
والباقي يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم
للفاضل استحقاق الثواب كان او استحقاق العقاب
والمذهبان باطلان لابتنائهما على تاثير الاستحقاق
وتاثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق امر اضافي
والاضافات لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل
وما لا يوجد لا يعقل تاثيره وتاثره وان قلنا بوجوده
قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان معا اولا والاول يقتضي
ان لا يكونا ضدين وذلك ينافي مذهبكم وايضا لا يكون
احدهما اولى بالتاثير في الاحباط من الاخر واذا احبط
احدهما بالاخر في الموازنة فكيف يحبط الاخر به اذ تاثير
المعدوم في الموجود غير معقول والثاني لا يعقل تاثير
احدهما في الاخر ولا يرد علينا الاضداد فانا لا نحكم بتاثير
كل واحد منهما بالاخر واما المذهب الثاني وهو ان
يثاب ثم يعاقب فمتروك بالاجماع فلم يبق الا الثالث
وهو ان يعاقب عقابا منقطعا ثم يخلد في الجنة وهو

الحق المناسب للعدل وما عبّر عنه بالميزان فهو كناية
عن العدل في الجزاء **هداية** شفاعة محمد لاهل الكبائر
ثابتة لانّ من جوّز العفو لهم جوّز الشفاعة ومن لم
يجوّز لم يجوّز ولما بطل المذهب الثاني ثبت الاوّل
هداية الايمان تصديق ما يجب تصديقه من دين
محمد ص وهذا التفسير هو اقرب الى موضوعه من
تفسير الوعيدية واهل الكبائر مصدقون فهم مؤمنون
يستحقون الثواب الدائم لانه عوض الايمان **تبصرة**
الوحوش تحشر كما وعد للانصاف لايصال اعواض الاعمال
اليها كما يليق بعدله وكذلك المكلفون وغير المكلفين
يوصل اليهم اعواض آلامهم ومشاقهم يحاسب الجميع
محاسبة خفيفة **ختم ونصيحة** حيث وفينا بما وعدنا فلنقطع
الكلام على نصيحة وهي ان من نظر بعين عقله وشاهد هذا الحكم
في تنبهه يجب عليه ان يعرف غرض الخالق من خلقه
بفضله ولا يضيعه بتفريطه وجهله والا شقي وخسر خسرانا
مبينا وفقنا الله واياكم لدار الآخرة بمحمد واله الطاهرين
والحمد لله رب العالمين قد تمت رسالة
الفصول بتاريخ عشر شهر شوال
المكرم سنة ١٣٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحانك اللهم واجب الوجود وغاية وجود كل موجود انت اخرجتنا من مرتبة ظلام العدم الى فضاء ضياء الوجود بقدرتك واردت وعدلت مزاج تراكيب خلقتنا واتقنت خلقها بحكمتك اللهم واذ رفعتنا من حضيض هيولى الادراك بنور ملكة التحصيل الى اوج استفادة ما امكن من معرفة حقايق مقاماتك فامطر على انفسنا الناقصة من سحايب جود مواهبك من زلال عذب مناهلك ما ينخرط به في سلك اوليائك القائمين بمرضاتك وصل اللهم على اشرف اوليائك واكمل انبيائك وافضل مخلوقاتك في ارضك وسمائك محمد واله المخصوصين بمزايا خواصك ومظهري صفاتك واسمائك صلوة معادلة لالائك باقية على الدهر ببقائك

فلما كان علم الكلام من بين هذه العلوم اوثق برهانا واظهر تبيانا واشرف موضوعا واكمل اصولا وفروعا ولذلك استحق التقدم على ساير العلوم وتنزل منها منزلة الشمس من النجوم فصار للعلوم الشرعية اساسا ولكل منها تاجا وراسا وهو وان كان بعيد الاغوار كثير الاسرار الا ان نقاوته التي يعول في التحصيل وعقلته التي ينتفع بها وتدعو الضرورة اليها ويجب على كل مكلف استحضارها وفي كل اوية تكرارها وتذكارها ليقرب اليه من السعادة جنتها ويبعد عنه من الشقاوة نارها قد ضمنها الامام

الاعظم

الاعظم افضل المحققين خواجه نصير الملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله نفسه وطهر رمسه في وريقات وان كانت قليلة فهي في الفوايد جليلة والفاظ وان كانت يسيرة فهي في الفوايد كثيرة سماها بالفصول في الاصول ولكونها باللغة الفارسية الف بدرها الافول فلم يتبرع في اكثر الافاق ولتراكم سحاب عجمتها لم تطلع شمسها بالعراق ولما عرج الى ساحة الغفران وانتقل الى مقيل الرضوان استمرت على ذلك برهة من الزمان الى ان اتفق للمولى المعظم العلامة السعيد والجد الحميد ركن الملة والدين محمد بن علي الجرجاني محتدا والاسترابادي منشأ ومولدا قدس الله روحه ونور ضريحه الاستضاءة باشعة انوارها والعثور على فوايدها واسرارها فكساها من رياش لباس العربية ما صارت به شمسها في رابعة النهار وانجلاء عن بدرها الافل في منازل السير عايق الاستتار فعول المعظم الطلاب ورغب في تقرير مباحثها جماعة من الاصحاب لكنها لاشتمالها يستغلق على كثير من الطلاب بابها وتوجهات مرتبة على جم غفير من العلماء حجابها دعانا الى اقتناء الفضيلة وتحصيل الثواب داعي الشوق وان كان قد شب عمرو عن الطوق فوعدت بعض الفضلاء الازكياء والالباء العلماء بشرحها وان كنت بعيدا عن دخول حرمها واين الثريا من يد المتناول وقد قيل في المثل الساير المرء ما لم يعد فلم يسعني بعد ذلك الاستكفاء ولم يمكنني عن انجاز وعده الاستعفاء فوجهت ركاب العزم الى ذلك المرتقى المنيع وقد يدرك الظالع شاوه والضليع وشرحتها شرحا

كشف عن وجوه فوايدها نقابها ورفع عن مرتبق فوايدها حجابها وخدمت
به عالي مجلس خصه الله بخصايص الكمال وحباه باشرف عنصر واكرم
آل وجعله بحيث يتصاعد همته العليا مراتب اباء الاكرمين وهو
المولى السيد النقيب الطاهر المرتضى الاعظم مستخدم اصحاب الفضائل
بفواضل النعم ومستعبد ارباب المكارم بحقايق مزيد الكرم الذي
تسنم من الشرف صهوات مساعده واستعلى من خصايص المجد على اعلى
معاقده واحرز بآياته الشريفة قواعد الدين وحفظ بجميل سيرته معا
قل المؤمنين ذاك شرف الاسلام وتاج المسلمين بل مالك السادات و
النقباء في العالمين وظهر اعاظم الملوك والسلاطين السيد النقيب
الاطهر جلال الملة والحق والدنيا والدين ابو المعالي علي اساميا
لم يزده معرفة وانما الذي ذكرناها ابن المولى السيد النقيب الطاهر السعيد
المغفور تاج شرف الملة والدين المرتضى العلوي الحسيني الآوي خلد
الله نعم سيادته وربط بالخلود اطناب دولته ولا زالت ايامه الزاهرة
بمسن ومحال في خلل النهاية والكمال وتمت له النعمى وذلت له المنى وحلت
بمنه عادات فاخر الظهر ولا رحلت عنه السعادة ساعة ولا عرفت ايامه نوب
الدهر ليشرفه بنظره الثاقب ويعتنيه بحدسه الصايب ليكون كتابا مستحضر
ومعتقدا مستظهر القرة عينه واشرف بحلله وجمال رميه هو على حداثة
سنه وغضاضة غضنه قد فاز بالسعادة الابدية والكمالات السر
مدية وصار انموذجا من اخواص ابائه الاطهرين وعنوانا على صحايف

اجداده

اجداده الاكرمين ذاك جمال الاسلام وتاج المسلمين السيد النقيب الطاهر
المعظم شرف الملة والحق والدنيا والدين ابو الفضل مرتضى علي لا زال
مرتضى في الاقوال والافعال غالبا الى اعلى مراتب الكمال محفوفا بالعز
والتاييد محفوفا بالنصر والتاييد ليكون لهما اجر الانتفاع به على
توالي الاحقاب ويتم لهما دعاء المشاغلين بسببه على تعاقب الاحقاب
وجعلته حسنة مهداة اليهما وتذكرة لعبد لديهما فان صادف
ذلك محل القبول فهو غاية السؤال ونهاية المامول ومن الله المبتغى
واليه في نيل المطلوب المرتجى وهو حسبي ونعم الوكيل وسميته بانوار
الجلالية للفصول النصيرية قال قدس الله روحه بعد ذكر الخطبة وهي
موضوعة على اربعة فصول **الفصل الاول** في التوحيد **اقول** الرسالة
مرتبة على اربعة فصول **الاول** في التوحيد **والثاني** في العدل **والثالث**
في النبوة والامامة **والرابع** في المعاد لان المبحوث عنه اما ان يكون
عن الذات الالهية ولوازمها ومقدمات ذلك اولا والاول فصل
التوحيد والثاني اما ان يكون عن افعالها المطلقة على وجه العموم
ومقدمات ذلك او على وجه الخصوص والاول فصل العدل والثاني
اما ان يكون متعلقا بدار الدنيا وهو فصل النبوة والامامة او
او بدار الآخرة وهو فصل المعاد وتوابعه وانما نعنون الاول
بفصل التوحيد وان كان مشتملا على غير ذلك من الصفات
السلبية والثبوتية بوجهين الاول انه تسمية الشيء باشرف اجزائه

اذ مسئلة التوحيد يستدعي وجود الواجب ولا وثبوت ما يستلزمه
من الصفات فكانت اشرف مسائله كما يقال معجون المسك وان اشتمل
على غير المسك لكنا ان المبحوث عنه في ذلك الفصل لما يكن مستلزما
للكثرة اذ لا صفة له تعالى تزيد على ذاته عندنا بل لسلب الكثرة كما في
الحقيقة اثباتا للوحدة المطلقة له تعالى **قال** اصل كل من ادرك شيئا لابد
ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك موجود وما ليس بموجود
فهو ليس بمدرك واذا كان وجوده ضروريا كان مطلق الوجود ايضا ضروريا
لانه جزؤه وضرورية المركب يستلزم ضرورية جزئه **اقول** انما صدر البحث
بالوجود لان غرضه ذكر احكام الوجود من ان منه واجبا ومنه ممكنا وان
الواجب واحد الى غير ذلك من المباحث التي ترد مفصلة والحكم على الشيء
بحال من احواله بدون تصور ذلك الشيء محال لاجرم وجب عليه تقديم تعريف
الوجود ان كان كسبيا او التنبيه على انه بديهي التصور ان كان غير كسبي
لكن لما كان عنده ان الوجود بديهي التصور سلك الطريقة الثانية ونبه
عليه بما تقريره ان نقول انا ندرك اشياء بواسطة الحس وكل من ادرك
شيئا بواسطة الحس ادرك وجوده ادراكا ضروريا ينتج انا ندرك وجود
اشياء ادراكا ضروريا اما الصغرى فظاهر ولظهورها حذفها واما
الكبرى فلانا نحكم بان كل من ادرك بالحس فهو موجود وذلك لان ما لا
وجود له لا يدركه الحس لانه معدوم والحس انما يدرك ما يقابله وبلا
ولا مقابلة ولا ملاقاة بين الموجود والمعدوم واذا صدق ان كل ما لا

وجود

وجود له لا يدركه الحس انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ادرك بالحس فهو
موجود والحكم بالوجود على المدرك بالحس بدون تصور الوجود محال
فثبت ان مدرك هنا لهذه الاشياء مدرك لوجودها بالضرورة ووجودها
هو الوجود المطلق مع الاضافة اليها وضرورية المجموع يستلزم ضرورية
اجزائه اذ لو كان الجزء مفتقرا الى الكسب لافتقر المجموع الى الكسب لان المفتقر
الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء فثبت ان الوجود المطلق معلوم بالضرورة
وهو المطلوب وفي هنا فائدتان **الاول** انا قلنا في التقرير انا ندرك اشياء بواسطة
الحس لان الادراك في اصطلاح الحكماء انما يطلق على ذلك فانهم عرفوه بانه
اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس **الثاني** ينبغي ان
يقرأ قوله كل مدرك موجود بفتح الراء على صيغة المفعول لا بكسرها ومن
قرأها كذلك فقد غلط او رأيت بعض المعاصرين يقرأها كذلك ويقرر البحث ان
من ادرك شيئا لابد ان يدرك وجوده اي وجود نفس المدرك بكسر الراء
وهو سهو اما اولا فلان كل احد مدرك وجود نفسه سواء كان مدركا
لغيره او لا واما ثانيا فلان الضمير يعود الى الاقرب في وجوده وذلك
هو شيئا واما ثالثا فلان الحامل لذلك القائل على ذلك الغلط هو خوف
انتقاض الكلية القائلة ان كل مدرك موجود فان المعدوم مدرك وليس
بموجود ولم يدر ان الادراك انما يطلق على الحسي في اصطلاحهم وهو يأبى
تعلقه بالمعدومات كما قررناه ومع ذلك كله فيما ذكره المصنف نظر
لان قوله كل من ادرك هذه الاشياء فهو مدرك لوجودها بالضرورة

ان اراد ان وجودها حاصل بالضرورة فهو مسلم ولا يحصل الغرض اى
بداهة حقيقة وجود تلك الاشياء وان اراد ان حقيقته كذلك فهو ممنوع
ويمكن ان يجاب عنه بالمراد بوجودها نفس حصولها اذ لا يدعى ان الوجود
امر زايد على الحصول والكون قال فلا يحتاج الوجود الى تعريف ومن عرفه
بما يعلم بالوجود او مع الوجود وذلك لا يستحسنه الاذكياء اقول
زعم بعض الناس ان الوجود كسبى التصور فاراد المصنف بطلان مذهبهم
وذلك ان الوجود لو كان كسبى التصور لكان له معرف وكاسب ولا محالة
يكون موجودا لانه علة موجدة للمعرف عند العقل والموجد للشئ لا بد
ان يكون موجودا والا لكان معدوما فيكون المعدوم موجدا هذا باطل
بالضرورة فوجب ان يكون الوجود متحققا مع المعرف حتى كونه معرفا او قبله
فلا يكون معلوما بسببه لوجوب تاخر المسبب عن السبب فلو عرف الوجود لزم
تاخره عن نفسه وهو محال ويمكن توجيه كلام المصنف بوجه آخر وهو المنقول
عمن عرف الوجود تعريفات انه المنقسم الى الفاعل والمنفعل الاول انه
المنقسم الى القديم والحادث انه الكون فى الاعيان والذى يدل
على بطلان التعريف الاول والثانى ان التعريف بما لا يعلم الا بعد
العلم بالوجود لان الفاعل هو المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد للوجود
والقديم هو الذى لم يسبق وجوده عدم والحادث هو الذى سبق وجوده
العدم فالوجود جزء مفهوم التعريف فيقدم عليه فيلزم تقديم الشئ
على نفسه وهو محال لانه من حيث انه متاخر معدوم فيلزم كون الشئ الواحد

موجودا

موجودا معدوما معا وهو محال واما التعريف الثالث فهو ان مفهوم الكون
مفهوم الوجود فمن علم الكون علم الوجود ومن لم يعلمه لم يعلمه ففى تعريف الوجود
به تعريف الشئ بما يساويه فى المعرفة والجهالة وهو فاسد لان المعرف يجب
ان يكون اجلى من المعرف كما تقرر فى علم الميزان قال تقسيم وجود كل شئ
اما ان يكون من غيره او لم يكن والاول ممكن الوجود والثانى واجب الوجود
والموجودات باسرها منحصرة فيهما اقول لما بين كون مفهوم الوجود ضروريا
شرع فى تقسيمه الى اقسامه والتقسيم هو اخذ معنى من المعانى وضم شئ من
المخصصات اليه على طريق الترديد ليصير ذلك المعنى هنا مع المخصص المتردد
نفيا واثباتا اقساما من الاقسام كما يقال هنا وجود الشئ خارجا اما ان يكون ناشيا
عن ذاته اى لا يفتقر فى تحصيل وجوده فى الخارج الى امر مغاير لذاته او لا يكون
والاول هو الواجب لذاته والثانى هو الممكن لذاته والموجودات باسرها
منحصرة فى هذين القسمين للترديد الدائر بين النفى والاثبات الموجب للحصر
فلا ثالث لهما فالمنفصلة المركبة منهما حقيقية فى قولنا الوجود اما واجب
لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يجتمعان ولا يرتفعان وهنا فوائد اتما قيدنا
الوجود بالخارجى لان الوجود الذهنى كجبل من ياقوت وبحر من زيبق لا ينحصر
فى الواجب لذاته والممكن لذاته فانه يصدق على الممتنع لذاته ايضا فان
الذهن يفرض جميع الاشياء ويحكم عليها حتى اجتماع النقيضين وحصول
الضدين قال الواجب قد يكون لذاته كما قلنا وقد يكون لغيره كوجوب
وجود المعلول عند وجود علته التامة وهو داخل فى قسم الممكن لذاته لان ذلك

المعلول بالنظر الى ذاته يجوز وجوده ويجوز عدمه وذلك معنى الامكان وانما
وجب بالسبب الخارجي اقول الممكن له خواص كثيرة منها انه لا يترجح
احد طرفيه الا بالسبب الخارجي ولو ترجح بذاته لكان اما واجبا او ممتنعا
او لا بذاته فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ الطرفان متساويان بالنظر الى ذاته
وليس احدهما اولى به وهي خاصة اخرى له ويلزمه ان يكون الامكان هو علة
الحاجة فان تصور تساوى الطرفين يستلزم ذلك ضرورة الى غير ذلك
من خواصه وللواجب ايضا خواص تاتى اكثرها فى المباحث الاتية قال
والممكن اذا كان وجوده من غيره فاذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن له وجود واذا
لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود لاستحالة كون المعدوم موجدا
اقول لما قسم الوجود الى الواجب والممكن عقب ذلك بذكر خاصة من خواص
الممكن يحتاج اليها فى اثبات الواجب فلذلك ذكرها دون باقى خواصه
وتقرير ذلك ان نقول قد علم من التقسيم المذكور ان الممكن هو الذى وجوده
من غيره فاذا فرض الممكن وحده بدون ذلك الغير لم يكن له وجود لان وجوده
انما هو من السبب المغاير له وحيث لا سبب لا وجود له واذا لم يكن
موجودا استحال ان يكون موجدا لغيره للعلم الضرورى بان الشئ اذا
لم يكن موجودا فى الخارج متشخصا فيه لم يكن موجدا لغيره فظهر ان الممكن
اذا نظر اليه من حيث ذاته وقطع النظر عما عداه من المفهومات لا يكون
له وجود ولا لغيره عنه وجود واما اخذه مع اعتبارات اخر فلا يلزمه
ذلك قال اصل كل من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلناه عرف بادنى

فكـ

فكر انه لو لم يكن فى الوجود واجب الوجود لم يكن لشئ من الممكنات وجود اصلا
لان الموجودات ح يكون ممكنة والممكن ليس له وجود من نفسه ولا لغيره عنه
وجود فلا بد من موجد واجب ليحصل وجود الممكنات منه اقول
الدليل المشهور فى اثبات الواجب هو ان هنا موجودا بالضرورة فان
كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان واجبا
فالمطلوب ايضا وان كان ممكنا افتقر ايضا الى مؤثر ضرورة افتقار كل
ممكن الى مؤثر فان كان هو الاول وراجعا اليه لزم الدور وان كان
غير راجع اليه بل راقيا فى الترتيب الى غير النهاية لزم التسلسل والدور
والتسلسل والدور باطلان فيكون الواجب موجودا وهو المطلوب
ثم تبين بطلان الدور بلزوم تقدم الشئ على نفسه وكونه موجودا ومعدوما
والتسلسل ببرهان التطبيق او غيره من البراهين والمصنف شرع فى هذا
الاصل بين اثبات واجب الوجود ببرهان بديع غير متوقف على
ابطال الدور والتسلسل تقريره ان نقول الواجب لذاته موجود
فى الخارج لانه لو لم يكن موجودا فى الخارج لانحصرت الموجودات
الخارجية كلها فى الممكن لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلما سبق من انحصار الموجود الخارجى فى الواجب والممكن واما بطلان
اللازم فلانه لو انحصر الموجود الخارجى فى الممكن لم يكن لموجود ما وجود اصلا
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلما تقدم من خاصة
الممكن وهو انه اذا نظر اليه من حيث ذاته وما له من ذاته لا يكون موجودا

ولا موجد الغير فمع انحصار الموجودات الخارجية في الممكن لا يكون لها وجود
ولا لغيرها عنها وجود لان وجودها انما هو من السبب المغاير لها وقد
فرض عدم السبب واما بطلان اللازم فضروري فثبت وجود واجب
الوجود لذاته وهو المطلوب ولشيخنا الامام العلامة القاشي قدس الله
سره تقرير حسن لهذه الطريقة وبيانه ثم بتقرير مقدمتين احديهما
تصورية والاخرى تصديقية اما الاولى فهي ان مرادنا بالموجب التام
هو الكافي في وجود اثره اي لا يحتاج في ايجاد الاثر الى امر خارج عن
ذاته واما الثانية اعني التصديقية فهي ان الممكن لا يجوز ان يكون موجبا
تاما لشيء لان موجبيته يتوقف على موجوديته وموجوديته يتوقف
على الغير فموجبيته يتوقف على الغير اما الصغرى وهو توقف موجبيته
على موجوديته لاستحالة كون المعدوم موجبا لغيره واما الكبرى وهو
توقف موجوديته الممكن على غيره فظاهر اذ الممكن بحسب ذاته لا يقتضي
شيئا من الطرفين اي الوجود والعدم بل كل منهما بالغير فاذا تمهدها تان
المقدمتان نقول هنا موجود قطعا فان كان واجبا ثبت المطلوب
وان كان ممكنا لما قلناه في المقدمة الثانية فيكون موجبه واجبا وهو
المطلوب وعلى هذا نقض اجمالي تقريره ان الافعال الاختيارية كالقيام
والقعود والاكل والشرب وغيرها من الافعال الارادية فاعلها هذا
الشخص الممكن قطعا وهو ضروري عند المعتزلي ومن قال بمقالته فيكون
الممكن موجبا لغيره وهو خلاف المقدمة التصديقية واجاب بعض فضلاء

تلامذته

تلامذته فقال لما لا يجوز ان يكون الفاعل غير هذا الشخص ويكون هو
شرطا لذلك الفعل لا موجبا له والاولى في الجواب ان يقال المعتزلي لا يقول
ان هذا الشخص الممكن موجب تام لافعاله بل مباشر قريب وح يقول هذا
ليس الشخص موجبا تاما ضرورة توقف فعاله على وجوده وعلى شرايط
اخر ونحن لم نقل ان الممكن لا يكون موجبا مط بل لا يكون موجبا تاما
بالنظر الى ذاته فلا يتم النقض **قال** هداية الواجب اذا لم يكن وجوده من
غيره كان واجبا من غير اعتبار الغير فلا يمكن فرض عدمه ولهذا الاعتبار
يقال له الباقي والازلي والابدي والسرمدي وباعتبار ان وجود ما عداه
منه يقال له الصانع والخالق والباري **اقول** لما فرغ من الاستدلال
على ثبوت الواجب شرع في اثبات الصفات التي يليق به فذكر في هذه الهداية
صفتين احديهما سلبية والاخرى ثبوتية ثم ذكر ما يترتب عليهما من
الاسماء فهنا فوايد   انه تعالى يمتنع عدمه وبيان ذلك ان نقول
واجب الوجود يمتنع عدمه لان وجوده غير مستفاد من الغير وكل ما
وجوده غير مستفاد من الغير يجب له الوجود بدون اعتبار شيء من الاعتبار
فواجب الوجود يجب له الوجود بدون اعتبار شيء من الاعتبار فواجب
الوجود يجب له الوجود بدون اعتبار شيء من الاغيار وكل من كان كذلك
فوجوده مقتضى ذاته ومقتضى الذات يمتنع زواله وزوال الوجود
هو العدم فواجب يمتنع عليه العدم   انه يقال له تعالى باعتبار ما
تقدم اسمائه اربعة الباقي والازلي والابدي والسرمدي والفرق

بين هذه المفهومات ان الباقي هو الموجود المستمر الوجود اي لا يوجد زمان
من الازمنة المحققة والمقدرة الا ووجوده مصاحب والازلي هو
المصاحب لجميع الازمنة محققة كانت او مقدرة في جانب الماضي الى
غير النهاية والابدي هو المصاحب لجميع الازمنة محققة او مقدرة في جانب
المستقبل الى غير النهاية والسرمدي هو المصاحب لجميع الثابتات المستمرة
الوجود في الزمان والمراد بالزمان المحقق ما هو داخل في الوجود الخارجي
بحيث يصير جزء من العالم والمقدر ليس كذلك ان وجود ما عداه من المو
جودات الخارجية صادر عنه لامكانها المحوج الى الفاعل كما تقدم اما بغير
واسطة كما هو مذهب المتكلمين او بواسطة كما هو راي الحكماء لوجوب
انتهاء كل موجود اليه لبطلان التسلسل عندهم ويجيء تمام البحث في هذا
الكلام يقال له باعتبار هذه الصفة الصانع الموجد والخالق والباري
وهذه المفهومات الثلثة المتقاربة في المعنى وقد يمكن الفرق بينها بان
يقال الصانع الموجد للشيء المخرج له من العدم الى الوجود والخالق هو
المقدر للاشياء على مقتضى حكمته سواء اخرجت الى الوجود او لا والباري
هو الموجد لها من غير تفاوت والمميز لها بعضا عن بعض بالصور والا
شكال وستسمع في تفصيل اسمائه فيما ياتي فصل بيان ان شاء الله تعالى
قال اصل ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة ولو بالفرض كان وجوده
محتاجا الى الغير لانه محتاج الى احاده واحاده غيره وكل ما فيه كثرة او قبول
قسمة ممكن وينعكس الى قولنا كلما ليس بممكن ليس بمتكثرة فالواجب

واحد

واحد من جميع الجهات والاعتبارات اقول اعلم ان الكثرة بديهية التصور
وهي تارة يكون خارجية وتارة يكون بالفرض الذهني لا وجود لها
خارجا كتاليف الماهية من الاجناس والفصول واشار المصنف بقوله
ولو بالفرض الى القسم الثاني وهي اي مطلق الكثرة اما ان لا يكون الماهية
بكليتها موجودة في كل واحد من احاد الكثرة او يكون والاول يكثر الماهية
باجزائها التي تالفت الماهية منها كالعدد المؤلف من الاحاد والثاني هو
تكثر الماهية بوجودها في جزئيات كثيرة كالنوع المتكثر باشخاصه اذا
تقرر هذا فنقول بالباري تعالى ليس بمتكثر بالمعاني المذكورة كلها اما الثاني
اعني النوع المتكثر باشخاصه فسيجيء بيان بطلانه في الفصل الثاني لهذا
الفصل واما الاول بقسميه الخارجي والذهني فبطلانهما بما ذكره من البيان
وتقريره ان كل ذات متكثرة بهذا المعنى اعني تالف الماهية من تلك الاجزاء
فانها محتاجة في تحققها خارجا وذهنا الى تلك الاجزاء ضرورة ان
وجود المركب بدون جزئه محال والجزء ذات مغايرة لذات الكل لانه
متقدم عليه في الوجودين والمقدم غير مؤخر فكل ذات متكثرة بالمعنى
المذكور فهي محتاجة الى غيرها وكل محتاج الى غيره ممكن ينتج كل ذات متكثرة
بالمعنى المذكور فهي ممكنة وينعكس هذا بعكس النقيض الى قولنا كلما ليس
بممكن فهو ليس بمتكثر بالمعنى المذكور ونجعله كبرى لقولنا الواجب ليس
بممكن وهكذا بالضرب الاول من الشكل الاول الواجب هو ليس بممكن
وكل ما هو ليس بممكن ليس بمتكثر ينتج الواجب ليس بمتكثر قوله من جميع الجهات

والاعتبارات يريد بالجهات الامور الخارجية وبالاعتبارات الامور
الذهنية وقد تبين عدم جواز التركيب عليه تع في شيء منها فائدتان
الاول معنى قولنا الجزء متقدم على الكل في الوجودين اعني الذهني
والخارجي ان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق اجزائه فهي علل ناقصة لوجوده
والعلة متقدمة على المعلول الثاني في قول المص كل ما فيه كثرة او قبول
قسمة فائدة حسنة وذلك ان نسبة القسمة الى الكثرة نسبة التحليل الى
التركيب فالقسمة تطرأ على المركب عند تحليله والاجتماع والكثرة
تطرأ عند تاليف اجزائه ولما كان كلا الامرين محالا على الواجب اراد
ان يشير اي بطلانهما وان كان استحالة احدهما موجبا لاستحالة الاخر
لتلازمهما اذ ما من كثرة الا ويمكن عليها التحليل فلا يرد التحليل الا على
كثرة لكن اراد التنصيص على ذلك ارشادا وتنبيها قال اصل حقيقة
الواجب امر واحد ثبوتي لانه مدلول دليل واحد وهو امتناع العدم
فلو فرض اكثر من ذات واحدة لاشتركا في حقيقة الواجب وامتاز بامر اخر
فيلزم تركيب كل واحد منهما مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب
ممكن لما عرفت فلا يكونان واجبين هذا خلف فح لا يعقل من حقيقة
الواجب الا ذات واحدة اقول هذا ما وعدنا به من سلب الكثرة
التابعة لوجود الماهية في جزئيات متعددة والمقصود بالذات هنا
اثبات الوحدة الشخصية له تع وقد ذكر المص هنا مقدمة تبنى عليها دليله
ويكون جوابا عن سؤال يرد على دليله وتقريرها ان حقيقة واجب الوجود

امر واحد ثبوتي اي ليس العدم مفهومه ولا جزء مفهومه وبين هذه الدعوى بقوله
لانه مدلول دليل واحد وبين ذلك الدليل الواحد بانه امتناع العدم عليه
لما تقدم من قبل في الهداية السابقة واذا امتنع العدم على شيء كان ثبوتيا
وهو المطلوب وفي قوله لانه مدلول دليل واحد اشارة الى كبرى ضميره هو انه
كلما كان الدليل واحدا كان المدلول واحدا وبيان ذلك اما على قاعدة
الحكماء من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والدليل علة للمدلول فاذا
كان الدليل واحدا كان المدلول واحدا ولانه قد تبين في علم الميزان ان
الاعم من الشيء لا يدل عليه بل يجب ان يكون مساويا له فاذا كان واحدا
كان المدلول واحدا وهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول حقيقة واجب
الوجود لا يجوز ان يوجد منها ازيد من شخص واحد اذ لو وجد اكثر من شخص
لاشتركا في حقيقة واجب الوجود لابد من امتياز كل منهما بامر اذ لا تعدد
بدون الامتياز فح فيلزم كون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الا
متياز وقد تقدم استحالة التركيب على الواجب اما السؤال المقدر
الذي اشار الى جوابه فتقريره ان واجب الوجود عدمي لان وجوب
الوجود عبارة عن عدم كون الذات قابلة للعدم فهو امر عدمي وواجب
الوجود ذات ماخوذة مع الوجوب ما جزؤه عدمي فهو عدمي ولا يلزم
من الاشتراك في الاوصاف العدمية التركيب اذ البسائط تشترك في
سلب ما عداها عنها ولا تركيب فيها وتقرير الجواب ان يقول المراد
من واجب الوجود الذات التي صدق عليها هذا الوصف لا هذا الوصف

وتلك الذات موجودة لا محالة لان الدليل السابق دل على امتناع العدم على
ذات الواجب وما امتنع عليه العدم فهو موجود وهو المطلوب **قال**
هداية كل متحيز الى الحيز وكل عرض مفتقر الى محله والحيز والمحل غيرهما فلا يكون
الواجب متحيزا ولا عرضا وكل ما يشار اليه بالحس فهو اما متحيز او عرض
فلا يكون الواجب مشارا اليه بالحس **اقول** المتحيز هو الحاصل بالحيز
والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الاجسام بالحصول فيه
ولو لم يشغله لكان خلاء وعند الحكماء الحيز والمكان مترادفان ويعبر
بهما عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي عند
ارسطو وقال افلاطون هو البعد الخالي عن المادة واعلم ان كل موجود
اختص باخر وسرى فيه بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة
الى الاخر تحقيقا او تقديرا ويكون مع ذلك ناعتا له يسمى المختص حالا
والمختص به محلا فذلك الحال يسمى عرضا والاشارة الحسية لها تفسيران
احدهما انها امتداد موهوم اخذ من المشير منته بالمشار اليه وثانيهما
انه يقال للشيء هنا او هناك اذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه الهداية
ثلاث صفات سلبية للواجب تعالى الاولى انه ليس بمتحيز وهو ظاهر على
تفاسير الحيز اجمعها لان كل متحيز لا بد ان يكون له امتداد ما للحيز شاغل
له ذهب في جهاته وكل ما هو كذلك لا يعقل مجردا عنها يشغل بامتداده يملي
به وهو الحيز والحكم بذلك ضروري والحيز غير المتحيز فان الشيء لا يمتد
في نفسه بل في غيره فيكون المتحيز مفتقرا الى غيره فيكون ممكنا فيصدق هنا قياس

من الشكل الثاني الواجب لا يفتقر الى غيره ينتج الواجب لا يكون متحيزا
وهو المطلوب الثانية الثانية انه ليس بعرض لانه قد علم من تعريف العرض
احتياجه الى محله ومحله غيره لان المحتاج اليه متقدم على المحتاج فلو كان
محله نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال فلو كان الواجب عرضا لاحتاج
في وجوده وتشخصه الى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف الثالثة انه لا يمكن
ان يشار اليه اشارة حسية ودليله انه لو اشير اليه بالحس لكان اما متحيزا
او عرضا لكن اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل ما انتهى
اليه الخط الاشاري اما ان يكون قائما بذاته اي غير محتاج في وجوده
وتشخصه الى محل يقوم به او لا يكون فان كان الاول كان متحيزا وان كان
الثاني كان عرضا واما بطلان اللازم فلما تقدم من استحالة كونه
متحيزا او عرضا **فائدة** قيد الاشارة بكونها حسية احترازا من الاشارة
العقلية فانها غير مستحيلة عليه تعالى فان كل محكوم عليه ولو بوجه ما
او مقصود قصدا ما فهو مشار اليه عقلا **قال** تبصرة المعقول من
الحلول كون موجود في محل قائم به والواجب حيث يقوم بذاته
استحال عليه الحلول والمحل متحيز يحل فيه الاعراض والواجب حيث انه
ليس بمتحيز استحال حلول الاعراض فيه **اقول** ذكر في هذه التبصرة
صفتين سلبيتين له تعالى ايضا الاولى انه لا يحل في شيء لان المعقول
من الحلول في اللغة والعرف الاصطلاحي هو كون موجود ساريا في
اخر قائما به ناعتا له تابعا في تحصيل تشخصه لذلك المحل اذا تقرر ذلك

فنقول لو كان الواجب حالا في شيء لكان ممكنا واللازم باطل فكذا
الملزوم بيان الملازمة ان الواجب ح يكون محتاجا في تعينه الى
امر خارج غير حقيقته واما بطلان اللازم فقد سبق بيانه وايضا
لو كان تعالى حالا في شيء لزم الدور لاحتياجه الى محله لكنه علة لمحله
لانه علة لسائر ما عداه فيلزم افتقاره الى المحل وافتقار المحل اليه وهو
دور والدور محال لاستلزامه كون الشيء مفتقرا الى ما يفتقر اليه
المستلزم لتقدمه على نفسه المستلزم لوجوده قبل وجوده وهو ضروري
الاستحالة الثانية انه لا يحل فيه شيء وقد بينه المصنف ببيان غير
تام ونحن نشير الى ما ذكره المصنف اولا ثم نبين كونه غير تام ثم نذكر
ما هو اولى في الاستدلال فنقول لو حل في ذات الواجب شيء لكان
الواجب متحيزا واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان المحل
متحيز فحل فيه الاعراض واما بطلان اللازم فقد تقدم واما الثاني وهو انه
غير تام فلانا نمنع ان كل محل متحيز فان السرعة والبطوء حالان في الحركة والحركة
محل لهما وهي غير متحيز وايضا صفات الواجب قائمة بذاته حالة فيها عند
الاشاعرة مع ان محل الصفات وهو ذات الواجب مجردة وايضا
صفات العقول والنفوس عند الفلاسفة حالة فيها مع انها مجردات
فظهر ان المحل لا يجب ان يكون متحيزا واما الثالث وهو الاولى في
الاستدلال فنقول لو حل في ذات الواجب شيء لكان ذلك
الشيء اما قديما او حادثا واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله

محلهم

بيان

بيان الملازمة ان الحال اما ان لا يسبقه العدم او يسبقه والاول
القديم والثاني الحادث فظهرت الملازمة واما بطلان القسم الاول
وهو ان يكون الحال قديما فلما سبق من ان الواجب واحد وما عداه
ممكن وكل ممكن حادث لما يأتي من بيان حدوث العالم واما بطلان
القسم الثاني وهو ان يكون الحال حادثا فلان ذلك الحادث لا بد
له من علة تامة فاما ان يكون علته التامة ذات الواجب وشيء من لوازمها
او غير ذلك لا جائز ان يكون علته ذات الواجب وشيء من لوازمها
والا لكان قديما لان قدم العلة يستلزم قدم المعلول عند الحكيم
والا لزم الترجيح بغير مرجح او فرض ما ليس بتام تاما وايضا يلزم ان يكون
ذات الواجب قابلة لشيء وفاعلة له وهو غير جائز عندهم ايضا ولا
يجوز ان يكون علة ذلك الحادث امرا مغايرا لذات الواجب والا لزم
امكان الواجب واللازم كالملزوم في البطلان وبيان الملازمة
انه يفتقر ح في كونه عاريا عنها الى عدمها وهما مغايران له وكل
مفتقر الى غيره ممكن فثبت الملازمة واما بطلان اللازم فقد سبق
قال تبصرة المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحدا وهو ح
عقلا فلا يتحد الواجب بشيء اقول يريد بيان انه لا يتحد
شيء من الموجودات ونقل عن بعض متالهة الحكماء وبعض صوفية
الاسلام تجويزه وزعم النصارى انه ورد في الانجيل دعوى المسيح
الاتحاد مع الله والذي يفهم من الاتحاد وهو صيرورة موجود واحد

بعينه موجود واحد اخر بعينه من غير استحالة ولا تركيب حتى يكون هناك
شيء واحد هو هذا او هو ذاك بعينهما وهذا محال في بديهة العقل
الصحيح عند تصوره معنى الاتحاد المذكور على ما ينبغي وقد نبه على ذلك
فنقول لو اتحد الواجب بغيره لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو اتحدا لزم صيرورة الذات
الواجبة بعينها الذات الممكنة بعينها فيلزم ان يصدق على هذا جميع ما
يصدق على ذلك وبالعكس فيلزم كون كل منهما جائز العدم وهو
جمع بين النقيضين فيثبت المدعى وهو امتناع الاتحاد عليه تعالى قال
تبصرة الالم واللذة تابعان للمزاج والمزاج عرض وحيث ان الواجب
ليس محلا للاعراض استحال عليه الالم واللذة اقول هاتان ايضا صفتان
سلبيتان واللذة عند بعض المتكلمين هي الحالة الحاصلة عند تغير
المزاج الى الاعتدال والالم هي الحالة الحاصلة عند تغير المزاج
الى الفساد وعند بعض المعتزلة ان اللذة هي ادراك متعلق الشهوة
والالم هي الميل الى ما يعتقدا ويظن او يعتقد انه مناف للمزاج و
قالت الحكماء اللذة ادراك الملائم من حيث انه ملائم والالم ادراك
المنافي من حيث انه مناف اذا تقرر هذا فنقول يستحيل عليه الالم واللذة
بالتفسير الاول لانهما متوقفان على المزاج والمزاج عرض لانه
من الكيفيات الملموسة وكل كيفية ملموسة عرض فيكون المزاج عرضا
والواجب ليس بعرض فيستحيل عليه الالم واللذة وكذا يستحيلان

عليه بالتفسير الثاني لتوقفهما على المزاج ايضا وهو يستحيل عليه تعالى
واما على التفسير الحكماء فيمتنع عليه الالم عندهم لان ما عدا الواجب
معلول لذاته والعلة تجامع المعلول في الوجود والمنافي لا يجامع ما
ينافيه فامتنع عليه الالم واما اللذة فتنقسم الى لذة حسية والى لذة
عقلية فاللذة الحسية هي ما ادرك باحد الحواس العشرة وهي
ممتنعة عليه تعالى لتوقفها على المزاج ايضا واما اللذة العقلية فاثبتها
الحكماء له تعالى قالوا لانه مدرك لذاته وذاته اعظم الذوات واجلها
وادراكه اقوى الادراكات واتمها فيكون اعظم مدرك لاجل مدرك
باتم ادراك ويدرك ايضا حقايق الاشياء على ما هي عليه باسبابها
وتوابعها ادراكا كليا ويمتنع زواله وبعض من اثبت اللذة العقلية
منع من اطلاق هذه اللفظة عليه تادبا مع الشرع الشريف حيث لم
يرد هذه اللفظة فيه قال تبصرة الضد عرض يعاقب عرضا اخرى
في محله وينافيه والند هو المشارك في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب
ليس بعرض ولا يشاركه غيره في حقيقته فلا ضد له ولا ند له اقول
يريد ان يبين انه تعالى لا ضد له ولا ند له فهنا مسئلتان الاولى انه تعالى
لا ضد له والضد يقال على ثلاثة معان الاول عند الجمهور يقال على
مساوي القوة لشيء اخر ممانع له في الوجود والفعل والواجب لا ضد له
بهذا المعنى اذ كل ما سواه رشحة من رشحات فيض جوده والمعلول
لا يساوي العلة ولا يمنع وجودها والا لنافاها فيلزم كون المعلول

منافيا لوجوده نفسه وهو مح والمصنف لم يتعرض لابطال هذا

القسم الثاني الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على محل

واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وهذا تعريف لحكما

ويسمى حقيقيا الثالث الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما

على محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وهذا تعريف عامة اهل العلم

ويسمى مشهوريا والتعريف الثاني اخص من الثالث مط فان الثاني

يستلزم الثالث ضرورة دون العكس فان الصفرة والحمرة ضدان

بالثالث دون الثاني اذ ليس بينهما غاية الخلاف والسواد والبياض

ضدان لهما فالمصنف نفى الضدية عنه بالمعنى الثالث اذ لم يتعرض لذكر

غاية الخلاف ويلزم منه نفيهما بالمعنى الثاني لان نفي العام يستلزم

نفي الخاص مع ان الدليل الذي ذكره على نفي الثالث بعينه دال على

نفي الثاني وتقريره ان الضدين بالتفسير المذكور عرضان فلو كان

للواجب ضد لكان الواجب عرضا لكن اللازم بط بما تقدم فالملزوم

مثله والملازمة ظاهرة الثانية انه لا ند له والند هو المثل والنظير

والمثل للشيء هو المساوي له في حقيقته وقد ثبت برهانه في التوحيد

السابق انه لا يوجد من حقيقة الواجب لذاته الا فرد واحد فلو وجد

له مساو في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب اثنان هذا

خلف واعلم ان هنا دقيقة جليلة يجب ان ينبه عليها بالتحقيق

معنى قولنا لا مثل له فنقول ليس المراد من انه لا مثل له في الخارج ان

الواجب نفسه حقيقة واحدة نوعية لها افراد ذهنية ولا يوجد من

تلك الافراد الا فرد واحد وباقي الافراد يمتنع وجودها خارجا

لان تلك الحقيقة لذاتها يقتضي وجوب وجودها فلا يجوز اتصاف

شيء من افرادها بالعدم والا لا اتصفت الحقيقة التي في ضمن ذلك

الفرد بالعدم وما يقتضي وجوب وجود نفسه لا يتصف بالعدم فلو

قلنا بانتفاء المثل لهذا المعنى لزم به وجود المثل بل ينبغي ان يتحقق ان

الواجب مفهوم مفهوم شخصي لا افراد له ذهنا ولا خارجا وبالجملة ليس

بكلي بل هو جزئي وحقيقي وتشخصه عين مفهومه وسلب المثل عنه انما هو بالمناسبة

كما يقول ليس له ما يلزم نسبته اليه كنسبة زيد الى عمرو في الانسانية

فالسلب وارد على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط اي لا يتصور

له مثل لا ان هناك مثلا متصورا غير موجود ويظهر بما ذكرنا جواب

مغالطة على وجود شريك الباري تقريرها شريك الباري عبارة

عن ما يشارك الباري في النوع وكلما يشارك الباري في النوع يترتب

عليه لوازم ذلك النوع من لوازمه وجوب الوجود خارجا فيكون

الشريك واجبا في الخارج لعين ماهيته فيكون موجودا وهو المطلوب

والجواب بمنع المقدمة الاولى وهي صغرى المغالطة فانه ليس هناك مفهوم

من المفهومات ولا حقيقة من الحقائق يصدق عليها في نفس الامر المشارك

المذكورة كما بيناه في الدقيقة والايجاب يفتقر الى تحصيل موضوع ولو

في الذهن يثبت له في حد ذاته المحمول واذا انتفى شرط الايجاب كذبت

الموجبة المذكورة **قال** اصل قد ثبت ان وجود الممكن من غيره فمحال ايجاده
لا يكون موجودا لاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما فوجود الممكن
مسبوق بعدمه وهذا الوجود يسمى حدوثا والموجود محدثا فكل ما
سوى الواجب من الموجودات محدث **اقول** لما فرغ من الصفات
السلبية شرع في الثبوتية وهي وان كانت وجودا والوجود اشرف
فيستحق التقدم لكنه اخرها ليعلم من السلبيات استحالة مماثلته للجسمانيات
فلا يتصور ان صفاته كصفات غيره من الموجودات وايضا متابعة لقوله
تعالى تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام ولما كان من جملة الثبوتيات
انه تعالى قادر اصل هذا الاصل لاحتياجه اليه في اثبات القدرة له تعالى
وذكر فيه بحثين الاول ان كل ما سوى الواجب محدث بالزمان لان
كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث ينتج كل ما سوى الواجب محدث
اما الصغرى فلما تقدم من ان الواجب ليس الا واحد فتعين ان يكون
ما سواه ممكن واما الكبرى فلان الممكن من حيث انه لا وجود له من ذاته
فوجوده من غيره فمحال ايجاد الغير له اما ان يكون موجودا او معدوما
لا جائز ان يكون موجودا والا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
وهو محال وايضا يلزم ان يكون له وجود ليس من الغير وهو خلاف الفرض
فتعين ان يكون معدوما فيكون حادثا اذ لا نعني بالحدوث الا
مسبوقية الوجود بالعدم وهذا الدليل يدل على حدوث كل ما عدى
الواجب جسما كان او عرضا او مجردا لشمول الامكان لكل واحد منها

وانما

وانما قيدنا الحدوث بالزماني لان الحدوث يقال على معنيين احدهما
زماني وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم سبقا لا يجتمع السابق
مع المسبوق بان يكون العدم في زمان والوجود في زمان اخر بعده
وثانيهما ذاتي وهو كون الوجود مسبوقا بالغير وهو لا ينافي القدم
الزماني وبيانه ان الممكن لما لم يكن وجوده من ذاته بل من غيره فكان بالنظر
الى ذاته لا يستحق الوجود وانما يحصل له الوجود بالسبب المغاير
لذاته فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلا له من ذاته واستحقاق
الوجود حاصلا من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير فيكون عدم استحقاق
الوجود سابقا على الوجود وهو المعنى بالحدوث الذاتي وفي قول المصنف
وهذا الوجود يسمى حدوثا تسامح لان الحدوث كيفية الوجود والوجود
متقدم عليها تقدم الموصوف على الصفة فلا يكون نفسه **قال**
واستحالة حوادث لا الى الاول كما يقوله الفلسفي لا يحتاج الى بيان
ها بل بعد ثبوت امكانها المقتضي لحدوثها **اقول** هذا هو البحث الثاني
في هذا الاصل واعلم ان الفلاسفة لما قالوا بقدم العالم جوزوا
تحقق حوادث لا الى اول قبل كل حادث وهكذا الى غير النهاية وذلك
لانهم يشترطون في بطلان التسلسل اجتماع افراده في الوجود الخارجي
او ترتبها احد الترتيبين اما الطبيعي او الوضعي فلذلك جوزوا حوادث
لا الى اول لانها وان كانت مترتبة لكن لا يجتمع اجزاؤها في الوجود
والمتكلمون منعوا من ذلك ولهم على ابطاله دلائل اشار المصنف

الى انتهائها وتقريره ان يقال مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية لها
من حيث مجموعيته ممكن وكل ممكن عدمه سابق على وجوده ينتج
مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية لها من حيث مجموعيته عدمه سابق
على وجوده اما الصغرى فلان المجموع متوقف على غيره فهو ممكن واما
الكبرى فلان امكانه مقتضى لحدوثه اما اولا فلما تقدم واما ثانيا
فلان امكانه الذاتي لازم لذاته ووجوده مقتضى علة خارجة عن ذاته
وما بالذات اقدم مما بالغير فوجوده مسبوق بلا وجوده وامكانه
يقتضي ان لا وجود له من حيث هو ولازم اللازم لازم فلا وجوده
من حيث هو مقتضى ذاته مقدم على وجوده ولا وجوده عبارة
عن عدمه واذا كان المجموع من حيث هو مسبوقا بعدمه كان منقطعا
مجموعيته
اذ افراده متتابعة شيء بعد شيء فاذا انتهى بها الحال الى ان لا يكون
لشيء منها وجود فقد انقطع تتالي الافراد عند ذلك الجزء الذي انتهى
الوجود عنده وقد فرض ذاهبا الى غير نهاية هذا خلف قال مقدمة
كل مؤثر اما ان يكون اثره تابعا للقدرة والداعي او لا يكون بل يكون
مقتضى ذاته والاول يسمى قادرا والثاني موجبا واثر القادر مسبوق
بالعدم لان الداعي لا يدعو الا الى معدوم واثر الموجب يقارنه
في الزمان اذ لو تاخر عنه لكان وجوده في زمان دون اخر ان لم
يتوقف على امر غير ما فرض مؤثرا كان ترجيحا غير مرجح وان توقف
لم يكن المؤثر تاما وقد فرض تاما هذا خلف اقول هذه مقدمة

يقتضي

يفتقر اليها في اثبات قدرته تعالى وفيها بحثان الاول ان الفاعل اما ان
يكون موجبا او مختارا على سبيل الانفصال الحقيقي لانه اما ان يكون
بحيث يصح منه الفعل والترك اولا والاول المختار والثاني الموجب
وبيانه ان الفاعل اما ان يكون فعله تابعا للقصد والداعية او لا يكون
بل للقاسر او لطبع المحل والاول المختار والثاني الموجب ويعتبر العاقل
من نفسه الفرق بين حركته على وجه الارض في مصالحه ومهماته وبين
حركته حال السقوط من شاهق وحركات نبضه فانه يجد من نفسه في الاول
بحيث يمكنه الفعل والترك ويترجح احدهما بانضياف ميل الجازم الى الوقوع
وذلك الميل تابع لتصور جلب نفع او دفع ضرر وفي الثاني يجد من نفسه
بحيث لا يقدر على ان يصدر منه الحركة حتى لو اراد عدمها وجزم به
لم يؤثر ذلك شيئا فهذا فرق بين الموجب والمختار الثاني ان فعل المختار
حادث وفعل الموجب لا يتخلف عنه والاول هو المعركة العظيمة بين الحكماء
والمتكلمين لانه قد اشتهر عن الحكماء عدم القول باختيار الصانع لقولهم
لقدم العالم المستلزم لايجاب الفاعل والمتاخرون نقلوا خلاف هذا
المشهور وقالوا ان المحققين من الحكماء يقولون باختيار الصانع بل انما
محل النزاع بينهم ان فعل المختار هل يجب تاخره عنه ام لا فالحكماء قالوا
لا يجب وفسروا المختار بانه الفاعل بقدرة وارادة فاذا انضمت الداعية
الى القدرة يجب ان يكون الفعل معها بالزمان لان الفاعل مع الداعي
يصير علة تامة والعلة التامة لا يتاخر معلولها عنها وقدرة الله وارادته

قديمًا فان فوجب عندهم قدم العالم واما المتكلمون فان اكثرهم جوزوا
تخلف الاثر عن مجموع القدرة والداعي بل اوجبوا لانهم الداعي الى
موجود فلذلك اوجبوا حدوث العالم واستدل المصنف على ان
فعل المختار لابد ان يكون حادثًا زمانيًا فانه لو لم يكن متاخرًا عنه لكان
موجودًا معه لا يتخلف عنه فيلزم دعوة الداعي الى ايجاد الموجود وقصد
القاصد الى تحصيل الحاصل وهو ضروري الاستحالة واستدل على
ان فعل الموجب يجب مقارنته فانه لولاه لكان وجوده فيما بعد
اما ان لا يتوقف على امر اخر غير ما فرضناه اولا او يتوقف والاول يلزم
منه ترجيح بلا مرجح والثاني يلزم منه ان لا يكون ما فرضناه اولا فاعلا
تامًا والفرض انه تام هذا خلف **قال** نتيجة الواجب المؤثر في الممكنات
قادر اذ لو كان موجبًا لكانت ممكنات قديمة لما عرفت واللازم
باطل لما تقدم فالملزوم مثله **اقول** النتيجة هي القول اللازم عن
القياس لذاته ولم تسبق هنا قياس هذا نتيجة لكن لما ذكر الا
صلين السابقين وهما العمدة في الدليل على كون المؤثر قادرًا سمى
صورة القياس وبيان ملازمته ونفي تاليه نتيجة على سبيل
المجاز واشار الى توجيه الدليل بما تقريره ان نقول الواجب تعالى
قادر لانه لولاه لكان موجبًا لزم قدم العالم ينتج لو لم يكن قادرًا
لزم قدم العالم والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فلما
تقدم من الحصر في القادر والموجب في المقدمة السابقة واما الملازمة

الثانية

الثانية فلانه لو كان موجبًا فاما ان يتوقف صدور العالم عنه على امر
غير ذاته او لا يتوقف فان توقف فالموقوف عليه لا يكون حادثًا والا
يلزم التسلسل فتعين ان لا يتوقف على شرط قديم وهما يستلزمان قدم
العالم لقدمه تعالى ووجوب الاثر للمؤثر الموجب كما ذكر في المقدمة
السابقة واما بطلان اللازم فقد تقدم وهذا الدليل مبني على حدوث
العالم وقد اورد الحكماء عليه ايرادات فتقريره على وجه لا يتوقف على
حدوث العالم اولى بان يقول الواجب مختار لانه لو كان موجبًا لكان
اما ان يتوقف تاثيره في حدوث العالم على شرط غير ذاته او لا فان لم
يتوقف يلزم قدم الحوادث الزمانية وهو باطل بالضرورة وان توقف
فان كان الشرط قديمًا لزم المحذور انفا وان كان حادثًا فلزم القول
بحوادث لا اول لها وقد تقدم بطلانه فثبت اختياره تعم من غير
احتياج الى اثبات حدوث العالم ثم يقول قد ثبت ان فعل المختار محدث
بالزمان فيكون العالم محدثًا حدوثًا زمانيًا فثبت حدوث العالم
والاختيار عما ذكروه من الاعتراضات **قال** الزام الواجب عند
الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فيلزمهم
انه اذا عدم شيء في العالم ان يعدم الواجب لان عدم ذلك الشيء اما
لعدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام في عدمهما كالكلام فيه حتى
ينتهي الى الواجب لذاته وليس لهم بحمد الله عن هذا الالزام مفر **اقول** هذا
دليل اخر على الاختيار وسماه الزامًا دون الاول لان اللازم من هذا

وهو انعدام الواجب عند انعدام حادث من الحوادث محال عند الكل واللازم
في الاول وهو قدم العالم غير محال عند الفلاسفة فلهذا الزامهم المحال
لو قالوا بالايجاب بخلاف الاول وتقرير الالزام ان يقول لو كان الله تعالى
موجبا لذاته لزم من عدم اى شيء فرض في العالم عدم الواجب لكن اللازم
باطل اتفاقا فكذا الملزوم بيان الملازمة يتم بمقدمات لا يختلفون
في حقيقتها **الاول** ان الواجب عندهم موجب لذاته كما هو المشهور
في النقل عندهم وان جميع الموجودات ينتهي في سلسلة الحاجة اليه
الثانية ان العلة التامة عندهم عبارة عن جميع ما يتوقف عليه التاثير
من حصول الشرايط وارتفاع الموانع وانه متى حصلت وجب وجود المعلول
الثالث ان عدم المعلول يستند الى عدم علته او جزء علته او شرط علته
اذا تقررت هذه المقدمات فنقول اذا عدم شيء ما من العالم فعدمه اما
لعدم علته القريبة او لعدم جزئها او لعدم شرطها وننقل الكلام ح الى
عدم تلك العلة وجزئها وشرطها ونقول عدمها اما لعدم علتها او عدم
جزئها او عدم شرطها وهكذا حتى ينتهي الكلام الى العلة الاولى فيلزم
عدم الواجب لذاته هذا خلف وليس لهم عن هذا الالزام مفر الا ان
يقولوا بعدم صدق واحد من هذه المقدمات والغرض انهم لم يقولوا
بعدم شيء من ذلك فيتم الالزام وهو المطلوب **قال** نقض قالت
الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا واحد وكل شبهة لهم على هذه
الدعوى في غاية الركاكة ولذلك قالوا لا يصدر عن البارى تعالى

بلا

بلا واسطة الا عقل واحد **اقول** النقض في اصطلاح المناظرين يقال
على معنيين اجمالي وتفصيلي فالاجمالي هو تخلف الحكم المدعى ثبوته نفيا
او اثباتا عن دليل المعلل والتفصيلي هو منع مقدمة من مقدمات الدليل
ويقال مجازا على مطلق المنع الخالي عن السند ويمكن حمل كلام المصنف
على كل واحد منهما كما يجيء اذا عرفت هذا فنقول قالت الفلاسفة الباري
تعالى واحد حقا من جميع الجهات والاعتبارات وكل واحد حقا لا يصدر
عنه الا واحد فالبارى لا يصدر عنه الا واحد وذلك الواحد هو
العقل فالصادر عن البارى بلا واسطة ليس الا العقل فههنا دعويان
الاولى انه واحد حقا وهذا تقدم بيانه وان كل واحد حقا لا يصدر عنه
اكثر من واحد ولهم على هذا المدعى شبه اشهرها وامتنها هو ان الواحد
حقا لو صدر عنه اكثر من واحد لكان لكل مصدرية تغاير مصدرية
الاخر بدليل تصور احديهما حال الغفلة عن الاخرى فالمصدريتان
ثبوتيتان لانهما نقيضا مصدرية العدمي ونقيض العدمي ثبوتي
والمصدريتان ان دخلتا او احديهما في ماهية ذلك الواحد لزم
التركيب فيه وهو خلاف الفرض وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل
لان ذلك الخارج معلول ايضا فننقل الكلام اليه ويلزم ما قلناه والجواب
بالنقض اجمالا بالصدور الواحد فانه اثر ثبوتي فلزم من دخوله التركيب
ومن خروجه التسلسل وتفصيلا بمنع لزوم التسلسل على تقدير الخروج
فان المصدرية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها خارجا لانها

من قبيل الاضافات وهي ليست بمتحققة خارجا عندنا والا لزم التسلسل
وح يختار ان المصدرية خارجة ولا يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك
الامر الاعتباري الى علة الثانية ان الصادر عنه اولا بلا واسطة هو
العقل وبيان هذه الدعوى موقوف على تصور اقسام الممكن قالوا الموجود
الممكن اما ان يفتقر الى موضوع اولا والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما
يحل فيه فان كان الاول فهو العرض وان كان الثاني فهو الجوهر فاما ان
يكون محلا او حالا او مركبا منهما فهو الجسم وان لم يكن واحدا من الثلثة
فهو المجرد فان افتقر في كمالاته الى البدن فهو النفس وان لم يفتقر فهو
العقل اذا تقرر هذا قالوا لا يجوز ان يكون الصادر الاول عنه عرضا
لان العرض مفتقر الى الموضوع فهو يستدعي سبقية محل فلو كان هو الاول
لتقدم على محله ولا مادة والا لكانت صالحة للتاثير لكن المادة لا يصلح
للفاعلية والفاعل لا يكون قابلا ولا صورة لانهما مفتقرة في فاعليتها
الى المادة فلا يكون سابقة عليها ولا جسما للتركيبه فيكون الصادر اثنين
لا واحدا ولا نفسا لانها يتوقف في فعلها على الالة فيستدعي سبقها
فلم يبق الا العقل وهو المطلوب هذا تقرير ما قالوه وقد عرفت ضعف
مبناه. قال والعقل فيه كثرة هي الوجود والامكان ويعقل الواجب
ويعقل ذاته ولذلك صدر عنه عقل اخر ونفس وفلك مركب من الهيولى
والصورة ويلزمهم ان اي موجودين فرضنا في العالم كان احدهما علة
للاخر بواسطة او بغيرها وايض التكثرات التي في العقل الاول ان كانت

موجودة

١٥٨

موجودة صادرة عن الباري تعالى لزم صدورها عن الواحد وان
صدرت عن غيره لزم تعدد الواجب وان لم يكن موجودة لم يكن تاثيرها
في الموجودات معقولا **اقول** هذا تتمة كلامه فيما نقل عن الحكماء وما
يلزمهم من المحال وبيانه انهم انما قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد
على تقدير الوحدة المحضة ولم يكن فرض كثرة في الفاعل واما اذا امكن
فرض كثرة فانه يجوز صدور الامور المتكثرة ح منها كما في العقل الاول
فانه واحد في ذاته لكن عرض له امور بالنسبة الى اعتبار ماهيته عند
وجوده فله ماهية وجود صادر عن المبدا بالنسبة فمن حيث نسبة
وجوده الى ذاته يعرض له الامكان واذا اعتبر بالنسبة الى مبداء عرض
له الوجوب وهو ايض يعقل المبداء وهو عاقل لذاته لتجرده فله ستة
اشياء ماهية وامكان ووجود ووجوب يعقل لذاته ويعقل المبداء
ثلاثة بالنسبة الى ذاته هي الهوية والامكان والتعقل لذاته وثلاثة
بالنسبة المبداء هي الوجود والوجوب وتعقل المبداء فلما تكثرت
اعتباراته تكثرة الموجودات فباعتبار وجوده يصير مبداء العقل
اخر وباعتبار تعلقه للمبداء ووجوبه يصير علة لنفس ومن حيث انه
هوية وامكانا وتعقلا لذاته يصير مبداء الفلك ويصدر من العقل
الثاني على هذه الوجه عقل ثالث وفلك اخر ونفس له وهكذا الى العقل
العاشر المسمى بالعقل الفعال وهو المؤثر في العالم الكون والفساد
وصورة الجنسية والنوعية ثم المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية

قال المصنف رحمه الله ويلزمهم ان اي موجودين فرضنا في العالم ان يكون
احدهما علة للاخر بواسطة او بغيرها وذلك لانه لا يجوز صدورهما
معا عن علة واحدة بل احدهما والاخر اما ان يكون صادرا عن
المعلول او عن العلة المفروضة بشرط المعلول لاستحالة صدوره
عنها باستقلالها والا لصدر عن الواحد اثنان وهو باطل
وعلى التقديرين يلزم ان يكون احدهما بالنسبة الى الاخر اما علة
او جزء علة او شرط علة فيلزم ح من عدم احدهما عدم الاخر ضرورة
اذ يلزم من عدم العلة او جزئها او شرطها عدم المعلول وبالعكس
اذ عدم المعلول دليل على عدم علته او جزئها او شرطها وايضا
يلزمهم بطريق النقض الاجمالي وتقريره ان يقول ان دليلكم لو صح
بجميع مقدماته لكان عندنا ما يبطله وهو ان التكثرات المفروضة
في العقل الاول اما ان يكون امورا وجودية في الخارج او عدمية
فيه فان كان الاول فاما ان يكون صادرة عن الواجب الواحد حقا
او عن غيره والاول مناقض لقولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد
والثاني يلزم منه تعدد الواجب وان كان الثاني لم يكن تاثيرها في
الموجودات الخارجية معقولا وهو المطلوب وفي الالزام الاول نظر
فان لهم ان يقولوا انهما صادران عن علة واحدة لكن كل منهما باعتبار
كما قلنا في العقل الاول وصدور العقل الثاني والنفس والفلك
كله واحد باعتبار فلا يلزم ح يتم هذا الالزام الا بابطال صلاحية

تلك

تلك الاعتبارات لمبدء التاثير نعم الالزام الثاني متجه **قال** اصل قد ثبت
ان فعل الباري سبحانه تبع لداعيه وكل من كان كذلك كان عالما لان
الداعي هو الشعور بمصلحة الايجاد او الترك **اقول** لما فرغ من اثبات كونه
تعالى قادرا شرع في اثبات كونه عالما والمراد بكونه عالما هو ظهور الا
شياء له وانكشافها بحيث لا يعزب عنه منها شيء واستدل المصنف
على ذلك بانه تعالى مختار وكل مختار عالم ينتج انه عالم اما الصغرى فقد
تقدمت واما الكبرى فلان المختار هو الذي فعله تبع لداعيه والداعي
هو الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة الباعثة ذلك على الايجاد او
الترك ولانه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة اي المشتملة على الخواص الغريبة
والفوائد الغريزة وكل من كان كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهرة لمن
نظر في تشريح العالمين الفلكي والعنصري واما الكبرى فبديهية
قال ويجب ان يكون عالما بكل الممكنات قادرا على كلها لان تعلق
علمه تعالى وقدرته ببعض الاشياء دون بعض تخصيص بغير مخصص
اقول لما اثبت كونه تعالى عالما وقادرا في الجملة شرع في اثباتهما عمومهما
لكل معلوم ومقدور وبيانه انه كلما ثبت كونه عالما بشيء وقادرا
عليه وجب كونه عالما بكل الاشياء قادرا على كلها لكن المقدم حق
فكذا التالي اما حقية المقدم فقد تقدمت واما الشرطية فلان
المقتضي لكونه عالما وقادرا هو ذاته لاستحالة افتقاره الى امر مغاير
لذاته واللازم امكانه وذاته متساوية النسبة الى كل شيء لتجردها فلو

لم يعلم الكل ولم يقدر عليه والا لزم التخصيص بغير مخصص هذا خلف واعلم
ان معلوم الله تعالى اعم من مقدوره وان كان معا متناهيين فان
معلومه تعالى يكون واجبا وممكنا وممتنعا لذاته وهي كلها في صحة المعلومية
فهو تعالى يعلمها كلها على ما هي عليه اي الواجب واجبا والممكن ممكنا والممتنع
ممتنعا والكلي كليا والجزئي جزئيا واما مقدوره فلا يكون ممكنا لاستحالة
كون الواجب والممتنع مقدورين اذ اثر القدرة في ايجاد المعلوم واعدام
الموجود وذلك غير متصور في الواجب والممتنع وح لا وجه لتخصيص
المصنف العلم بالممكنات **قال** نقض وجواب شبهة قالت الفلاسفة
الباري تعالى لا يعلم الجزئي الزماني والا لزم كونه محلا للحوادث لان العلم
هو حصول صورة المعلوم في العالم فلو فرض علمه بالجزئي الزماني على وجه
مساوقيته بتغيره ثم تغير فان بقيت الصورة كما كانت كان جهلا والا
كانت ذاته محلا للصور المتغيرة بحسب تغير الجزئيات **اقول** ذهبت
الفلاسفة الى انه تعالى لا يعلم الجزئي الزماني من حيث انه جزئي زماني متغير
بل يعلمه على وجه كلي كما يعلم ان كسوفا جزئيا يعرض في اول الحمل مثلا ثم ربما
وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة بالوقوع ام لا واستدلوا
على ذلك بانه لو علمه على الوجه الزماني المتغير كما اذا علم وجود زيد الان
في الدار فعند خروجه منها ان بقي العلم بكونه في الدار كان جهلا لعدم
مطابقة العلم للمعلوم وان زال ذلك العلم وحصل العلم بخروجه
لزم حصول علم لم يكن حاصلا اولا فيحل في ذاته علوم حادثة بحسب

بتجدد المعلومات وايضا يلزم التغير في صفاته الذاتية المستلزم ذلك لتغير
الذات المقدسة وكلاهما عليه تعالى محال الان والحاصل انه لو علم الجزئي
الزماني على وجه يتغير لزم اما نسبة الجهل اليه تعالى او كونه محلا للحوادث
او تغير ذاته واللوازم باسرها باطلة اتفاقا فكذا الملزوم وذهب
المسلمون كافة الى كونه عالما بالجزئيات الزمانية مستدلين بما تقدم
من كونه عالما بكل ما يصح ان يكون معلوما الذي من جملته هذه الجزئيات
وما ذكره الفلاسفة غير صالح لعدم تعلق العلم بها لما يأتي من جواب
شبهتهم **قال** وهذا الكلام يناقض قولهم ان العلم بالعلة توجب
العلم بالمعلول وان ذات الباري تعالى علة لجميع الممكنات وانه تعالى
يعلم ذاته والعجب انهم مع دعويهم الذكاء كيف غفلوا عن هذا التناقض
فهم بين امور خمسة اما ان يثبت للجزئيات الزمانية علة لا ينتهي في
سلسلته الى العلة الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول
او اعترفوا بالعجز عن اثبات عالميته تعالى او لم يجعلوا العلم حصول صورة
مساوية للمعلوم في العالم وجوزوا كونه تعالى محلا للحوادث والجواب
عن شبهتهم ما ذكروه انما يلزم على تقدير كون علمه تعالى زايدا على ذاته
واما اذا كان عين ذاته ويتغاير الاعتبار فلا يلزم تغير علمه لانا نعلم
ضرورة ان من علم متغيرا لم يلزم من تغيره تغير ذاته **اقول** لما فرغ من تقرير
شبهتهم شرع في الزامهم التناقض اولا ثم الجواب عن شبهتهم ثانيا
اما الاول فنقول لا شك انهم قرروا مقدمات يلزم من اعتقادها

كونه عالما بالجزئيات واورد واشبهة يستلزم كونه غير عالم بالجزئيات
فيكون عالما بها غير عالم بها وهو التناقض الصريح اما المقدمات فامور
الاول ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول واستدلوا
على ذلك بان العلم التام بالعلة وهو ان يعلم الماهية العلم بذاتها
ولوازمها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير
ولا شك ان ذلك العلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها وهو ظاهر
الثاني ان ذاته تع علة لجميع الممكنات التي من جملتها الجزئي الزماني
ولو بوسايط ودليله تقدم الثالث انه تع يعلم ذاته ودليله ان
ذاته مفهوم يصح ان يكون معلوما له وكل ما صح ان يكون معلوما له تع
وجب كونه معلوما له لان صفاته ذاتية كل ما صحت وجبت والا لم يكن
ذاتية هذا خلف فلزم من هذه المقدمات لزوما بينا كونه عالما بالجز
ئيات وهو المطلوب وحيث اعتقدوا صحة شبهتهم لزم كونه غير عالم
بها وهو تناقض جامع لشرائطه ولا خلاص لهم ح عن هذا التناقض الا
بالالتزام احد امور خمسة الاول ان الجزئيات الزمانية لا ينتهي
في سلسلة الحاجة الى الواجب لانها اذا لم يكن معلولة له لم يلزم من علمه بذاته
العلم بها لكن هذا باطل لما قرروه واعتقدوه الثاني ان يثبتوا
انتهاءها في سلسلة الحاجة اليه لكن لا يقولون بان العلم التام بالعلة
لا يوجب العلم بالمعلول لكنه باطل لما قلناه الثالث ان يعترفوا بالعجز
عن اثبات كونه عالما بذاته وبغيره فلانه لا يلزم ح من انتهائها اليه

وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كونه عالما بها لانه غير عالم
بذاته التي هي العلة لكنه باطل لما سلموه الرابع ان لا يجعلوا العلم
صورة مساوية للمعلوم فانهم اذا لم يقولوا بذلك لا يلزم حلول الصور
في ذاته تع فلم يتم شبهتهم فلم يلزمهم التناقض لكنهم بينوا ذلك و
استدلوا عليه بانا ندرك اشياء لا تحقق لها في الخارج فلو لم يكن
منطبقة في النفس كانت عدما محضا ونفيا صرفا فيستحيل الاضافة
اليها الخامس ان يجوزوا كونه محلا للحوادث فانه مع تجويز ذلك
لا يلزم من علمه تع بالجزئيات المتغيرة مح فيكون عالما بها فيكون موافقا
للمقدمات المتقدمة المستلزمة لكونه عالما بالجزئيات فلا يكون بين
كلامهم تناقض لان التناقض احتمال عن القضيتين لا يوافق القضيتين
لكن بينوا محاليته كونه محلا للحوادث لما يلزم من حدوثه فلزمهم استحالة
علمه تع بالجزئيات المستلزم للتناقض في كلامهم واما الثاني فاجاب المتكلمون
عنها بوجوه الاول جواب لبي هاشم وهو ان علمه الاول بان زيدا في الدار
لم يزل ولم يتجدد وله علم اخر ويلزم بان العلم بان الشيء سيوجد هو العلم
بوجوده اذا وجد الثاني جواب محمد الخوارزمي ان التغير في الصفة الذاتية
لا يجوز اذا كانت مشروطة بشرط مجاز التغير بحسب تغير الشرط بانه تع
كان قادرا في الازل على خلق العالم فلما خلقه زالت تلك القدرة وان
كانت ذاتية وذلك لان ايجاب الذات لتلك القدرة كان مشروطا
بعدم المقدور فلما وجد زالت لزوال شرطها فكذا هنا كان عالما

يكون زيد في الدار مشروط بعدم خروجه فلما خرج زال ذلك العلم الثالث
جواب ابو الحسين البصري وهو ان علمه الاول لم تزل لاستحالة زوال الصفة
الذاتية وتجدد له علم اخر لتجدد شرطه وهو وجود المعلوم الرابع جواب
بعض شيوخنا المتقدمين وقريب منه جواب المصنف وهو ان ما ذكره
انما يتم على تقدير كون علمه زايدا على ذاته وهو بط كما يجيء بل علمه عندنا
نفس ذات المقدسة ويلزمه مطلق الاضافة الى المعلوم التي لا يتغير
واذا تغير المعلوم يتغير الاضافة الخاصة التي بينه وبين الذات ولا
يلزم من تغيرها تغير الذات لعدم كون تلك الاضافة بخصوصيتها ذاتية
او لازمة وايض فانا نعلم ضرورة ان من علم متغيرا لم يلزم منه تغير في ذاته
قال فائدة الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل ان يقدر ويعلم
والباري تع ثبت انه قادر عالم فوجب ان يكون حيا اقول هذا
ايض من صفاته الثبوتية فقال الحكماء معناه الدراك الفعال واما المتكلمون
فقالت الاشاعرة ان حياته تع صفة قديمة قائمة بذاته تع يقتضي له
صحة القدرة والعلم وقال اكثر المعتزلة انها حالة زائدة على ذاته يقتضي
لها صحة القدرة والعلم واحتج الفريقان على الزيادة بانه لولاها لزم
التخصيص بغير مخصص في اثبات القدرة والعلم له لاشتراك الذوات
في الذاتية وقال ابو الحسين البصري ومن تابعه من المحققين ان معناه
انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم لما تقرر من استحالة كون صفاته تع
زايدة على ذاته ونفي الاستحالة لا يستلزم عدمية مفهومها اذ معنا

الامكان

الامكان العام الشامل للواجب والممكن فلفظها سلب معناها اثبات اذا
عرفت هذا ففي قول المصنف الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل
ان يقدر ويعلم نظر اذ ذلك مذهب ابي الحسين ومن تابعه لما تلونا
من النقل عن الاشاعرة والمعتزلة قال فايدة علمه تع بان في الايجاد
او الترك مصلحة تسمى ارادته وعلمه بالمدركات يسمى ادراكا وعلمه
بالمسموعات والمبصرات سميعا وبصيرا اقول ذكر في هذه الفائدة
صفات اربعا ثبوتية له تع الاولى كونه مريدا ولا شك ان الواحد منا
اذا علم او ظن او توهم في فعل ما من الافعال مصلحة من المصالح يجد في نفسه
ميلا وداعيا الى تحصيل ذلك الفعل وايجاده وايض تقرر ذلك في العلوم
الالهية كون كل حركة اختيارية مسبوقة بالتصور الجزئي والارادة الجازمة
والشوق وحركة العضلات ولما استحال عليه تع الظن والوهم وكان الميل
الزايد والشوق من القوى الحيوانية لم يبق في حقه سوى العلم فيكون ارادته
هي علمه بان في الايجاد او الترك مصلحة هذا عند المحققين واستدلوا على
ثبوت الارادة له بهذا المعنى بانه تع خصص افعاله بوقت دون اخر وصفة
دون اخرى مع تساوي الاوقات والاحوال بالنسبة اليه والى القابل
فذلك المخصص ليس القدرة الذاتية لتساوي نسبتها الى الطرفين ولا العلم
المطلق لكونه تابعا للوقوع ولا غير ذلك من الصفات وهو ظاهر فلم
يبق الا العلم الخاص باشتمال ذلك الفعل على المصلحة وهو المطلوب
واثبت الاشاعرة له تع صفة قديمة مغايرة للعلم قائمة بذاته تعالى

وبطلانه استحالة زيادة صفة له على ذاته وقالت المعتزلة انه يريد بارادة
محدثة لا في محل ضرورة وباستلزام التسلسل اذ كل حادث يستدعي
سبقية ارادة فاعله المختار الثانية كونه مدركا لقوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار يمدح كونه مدركا فيجب ثبوته له
الثالثة كونه سميعا الرابعة كونه بصيرا لقوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا
اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان المراد بالادراك في اصطلاح العلماء
هو الاطلاع على الامور الخارجية بواسطة الحواس وانواعه خمسة السمع
والبصر والشم والذوق واللمس والمراد بالسمع هو ادراك الاصوات
والحروف بالقوة المودعة في الصماخ الذي هو العصب المفروش
داخل الاذن والمراد بالابصار هو ادراك الالوان والاضواء بالذات
وغيرهما بواسطتهما بالقوة المودعة في الحلمتين الثابتتين في مقدم الدماغ
والمراد بالذوق هو ادراك الطعوم بالقوة المودعة في سطح اللسان
بتوسط الرطوبة اللعابية والمراد باللمس هو ادراك كيفيات الاربع وتوابعها
بقوة منبثة في البدن كله فقد ظهر توقف هذه الادراكات على الحواس
وحيث ورد النقل الشريف بوصفه بالادراك استحال حمله على هذه
المعاني لاستحالة الحواس عليه تعالى فوجب حمله على غير ذلك لما تقرر
انه مع معارضة العقل النقل يجب تاويل النقل مطابقا للعقل فحملنا
ذلك على العلم مجازا تسمية المسبب الذي هو العلم باسم سببه الذي
هو الادراك لان الحواس مبادي اقسام العلوم الكلية فمنه قد حصل

في العين او بالانطباع او خروج الشعاع والمراد بالشم هو ادراك الروائح بالقوة المودعة في

فقد

فقد علمنا فلذلك فسرنا كونه مدركا بانه عالم بالمدركات وكونه سميعا
بانه عالم بالمسموعات وكونه بصيرا بانه عالم بالمبصرات ودليل ذلك كله
كونه عالما بكل معلوم الذي هذه المدركات من جملتها فيكون عالما بها
وهو المطلوب قال اصل كل ما في الجهة محدث فالواجب ليس محدث
فلا يكون في جهة ولم يكن ادراكه بالة جسمانية لانه لا يدرك بها الا ما كان
في جهة قابلا للاشارة الحسية ونعلم من ذلك انه لا يرى بحاسة البصر لان
الرؤية بها لا تعقل الا مع المقابلة وهي لا يصح الا في شيئين حاصلين
في الجهة فكل ما ورد مما ظاهره الرؤية اريد بها الكشف التام اقول
نشير في هذا الاصل الى ثلاث صفات سلبية كل واحدة منها مترتبة على
ما سبقها والسابق منها علة ودليل على اللاحق الاول كونه ليس
في جهة والمراد بالجهة هو مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة والدليل على
هذه الدعوى قياس من الشكل الثاني تقريره الواجب ليس بمحدث
وكل ما في الجهة محدث ينتج ان الواجب ليس في جهة اما الصغرى فلما
تقدم واما الكبرى فلان ما في الجهة اما منتقل فيكون متحركا او غير
منتقل فيكون ساكنا والحركة والسكون حادثان لاستدعائهما
المسبوقية بالغير لان الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني فهو
مسبوق بالمكان الاول والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول
فهو مسبوق بالحصول الاول فكل ما في الجهة مسبوق بالغير وكل مسبوق
بالغير محدث فكل ما في الجهة محدث الثاني انه لا يدرك بالة جسمانية

لانه لا يدرك بالة الجسمانية الا ما كان ملاقيا او مقابلا لها او في حكمه
ولما كانت الالة الجسمانية في الجهة وجب ان يكون ما يقابلها كذلك
فيصدق قياس هكذا كل مدرك بالة جسمانية في جهة ولا شيء من الواجب
في جهة فلا شيء من المدرك بالة جسمانية بواجب وينعكس بالمستوى الى
قولنا لا شيء من الواجب بمدرك بالة جسمانية والمقدمتان سبق تقريرهما
فيصدق النتيجة وهو المطلوب **الثالث** انه لا يدرك بالبصر وهذه المسئلة
وقع فيها التشاجر بين المتكلمين فقالت المجسمة انه يدرك بالبصر لكونه
جسما عندهم وقالت المعتزلة والامامية انه غير مدرك بالبصر لكونه
مجردا عندهم وقالت الاشاعرة انه مدرك بالبصر مع كونه مجردا
عندهم فقد خالفوا جميع العقلاء وقد اشار المصنف الى دليل المعتزلة
واصحابنا بما تقرر من ان كل مدرك بالبصر فهو في جهة ولا شيء من الواجب
بمدرك بالبصر والمقدمتان سبق بيانهما . قوله فكل ما ورد مما
ظاهره الرؤية الخ اما استدل به الاشاعرة من النقل وهو نوعان
قراني وحديثي اما الاول فايات قوله تعالى عن موسى رب ارني
انظر اليك ولو كانت ممتنعة لما سالها موسى ع اذ هو عالم بصفات
الله تعالى قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المقرون
بالى يفيد الرؤية قوله فان استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية على
استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنة واما الثاني فما روي من قوله ع
انكم سترون ربكم يوم القيمة كما يرى القمر ليلة البدر والجواب عن الاول

اما الاول

اما الاولى فان السؤال كان لقومه بدليل فقد سالوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة او لتعاضد الادلة ولذلك اجيب بلن تراني
النافية على التابيد واما الثانية فان الى هنا اسم واحد الالاء اي نعم
ربها اي في الكلام اضمار تقديره الى ثواب ربها ويمنع كون النظر المقرون
بالى يفيد الرؤية وسند المنع قولهم نظرت الى الهلال فلم اره واما الثالثة
فان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال حركته التي هي حالة التجلي و
استقراره حال الحركة محال فالمعلق عليه محال ايض وعن الثاني بمنع
صحة الحديث اولا وبكونه خبر واحد على تقدير صحته فلا يفيد علما
ثانيا وبامكان حمله على الكشف التام اعني معرفته معرفة ضرورية
ثالثا واعلم ان الكشف التام يمكن ان يكون جوابا عن كل واحدة من
الايات المتقدمة لامكان استعمال الرؤية والنظر في العلم مجازا تسمية
للمسبب باسم السبب لقيام الدليل العقلي على امتناع رؤيته تعالى
فلذلك اطلق المصنف مكتفيا عن تفصيل الاجوبة في قوله اريد به
الكشف التام **قال** هداية الباري تعالى قادر على كل مقدور فيكون
قادرا على ايجاد حروف واصوات منظومة في جسم جامد وهو كلامه تعالى
وهو باعتبار خلقه اياه متكلم ويعلم من تركيبه من الحروف والاصوات
كونه غير قديم لانه عرض لا يبقى فكيف يكون قديما فان قيل ان المراد
من الكلام صفة حقيقية يصدر عنها هذه الحروف والاصوات وهي
قديمة لانها صفة الله تعالى قلنا انا قد بينا ان مصدرها ليس الا ذاته

وانه لا قديم سواه فان ساعدونا في هذه المعنى فلا منازعة الا في
اللفظ **اقول** هذه المسئلة اعني كونه سبحانه متكلما لم يذكرها
الحكماء وتفرد المسلمون بالبحث عنها وهي اول مسئلة بحث المتكلمون
في صدر الاسلام عن تفاصيلها وبذلك سمي هذا الفن علم الكلام
فقالت المعتزلة المراد بالكلام هو الحروف والاصوات المنتظمة
الدالة على المعاني والمراد بالمتكلم من اوجد هذه الحروف والاصوات
فان تلك الحروف والاصوات حادثة واستدلوا على الاول بان
ذلك هو المتبادر الى الذهن من اطلاق لفظ الكلام ولهذا لا يقال
عن الاخرس انه متكلم وعلى الثاني فان المتكلم اسم فاعل عند اهل
اللغة وهم لا يطلقونه الا على من وجد منه الفعل وعلى الثالث بانه
عرض مفتقر الى الموضوع وهو غير باق ضرورة وانه هو مركب من
الحروف التي تعدم السابق منها بوجود اللاحق وهذه كلها دلائل
الحدوث فلا يكون قديما وقالوا المراد بكونه تعالى متكلما هو انه يوجد
حروفا واصواتا في اجسام جامدة يعبر بها عن مراده لان هذا امر
ممكن والله قادر على كل الممكنات كما تقدم وقالت الاشاعرة ان
الكلام وان اطلق على ما ذكره لكنه يطلق ايضا على معنى قائم بالنفس
ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك بل هذه
عبارات عنه كما قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا والله تعالى متكلم بمعنى قائم بذاته ذلك المعنى قالوا

وهو

وهو قديم لانه صفة له تعالى وكل صفاته قديمة قوله فان قيل الخ اشارة
الى الكلام الاشاعرة هنا وتقريره انا لا ننكر كون الحروف والاصوات
كلاما ولا حادثة بل نقول ان له تعالى صفة قديمة قائمة بذاته يصدر
عنها الحروف والاصوات وتلك الصفة يعبر عنها بالكلام قال
المصنف انا بينا ان هذه الحروف صادرة عنه بقدرة واختيار
وعلم ولا يتصور امر اخر يصدر عنه هذه الحروف والاصوات
وصفاته عندنا نفس ذاته فيكون هذه الحروف والاصوات صا
درة عنه فان وصفتم الذات باعتبار صدور الكلام عنها بان
لها صفة هي الكلام فنحن نقول ان الذات باعتبار صدور الحروف
والاصوات لها صفة هي القدرة فيكون منازعة في التسمية
ثم يقيم الدلالة على استحالة زيادة صفاته على ذاته وعلى بطلان
قديم غيره **قال** لطيفة قد ثبت انه تعالى ذات واحدة مقدسة
وانه لا مجال للتعدد والكثرة في رداء كبريائه فالاسم الذي يطلق
عليه من غير اعتبار غيره ليس الا لفظ الله وما عداه اما ان يطلق عليه
باعتبار اضافته الى الغير كالقادر والعالم والخالق والبارئ
والكريم او باعتبار سلب الغير عنه كالواحد والفرد والغني
والقديم او باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي والعزيز والواسع
والرحيم فكل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن
شرعي جاز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب بجواز

ان لا يناسبه من وجه اخر كيف ولولا غاية عنايته ونهاية رافته في الهام
الانبياء المقربين اسمائه لما جسر احد من الخلق ان يطلق واحدا من اسمائه
عليه سبحانه اقول هذه اللطيفة تشتمل على ذكر اسمائه تعالى وضبط
اقسامها وتحقيق ذلك يتم بفوائد الاولى الاسم هو اللفظ الدال على
المعنى بالاستقلال المجرد عن الزمان فقد يكون نفس المسمى كلفظ
الاسم فانه لما كان اشارة الى اللفظ الدال على المسمى وفي جملة المسميات
لفظ الاسم فقد دل عليه وقد يكون مغايرا كلفظ الجدار والدال
على معناه المغاير له الثانية الاسم اذا اطلق على المسمى فاما ان يكون
المسمى به ذات الشيء او ما يكون داخلا فيها او يكون خارجا عنها
والدال على الخارجي اما ان يدل على الصفة او على الموصوفية بتلك
الصفة او على ذلك الشيء مع كونه موصوفا بتلك الصفة والدال
على الصفة اما ان يدل على صفة حقيقية فقط او اضافية فقط او
سلبية فقط او ما يتركب من هذه الاقسام الثالثة اختلف الناس
في انه تعالى هل لذاته اسم ام لا قال الاوائل لا يجوز ذلك لان الواضع
ان كان هو الله تعالى وقصد تعريف نفسه فهو محال لانه عالم بذاته
قبل التعريف او تعريف غير ذاته فهو ايضا محال لان ذاته غير معلوم
لاحد كما يجيء وان كان الواضع غيره فباطل ايضا لانه لا بد ان يكون
عارفا به وقد بينا استحالته واتفق الكل على انه لا يجوز ان
يكون له اسم دال على جزء معناه لاستحالة التركيب عليه فلا

جزء له

جزء له واما الاسماء الدالة على الصفات والاضافات والسلوب فقد
منعها قوم بناء على انه لا يجوز وصفه تعالى بما يوصف به غيره وهم
الملاحدة وجهم بن صفوان قالوا لما يشارك غيره فيفتقر الى مميز
ويصح التركيب فهو خطاء فان التركيب انما يتم على تقدير المشاركة
والمباينة بالذاتيات ويبطل قولهم ايضا الاجماع والقران العزيز
فانه تعالى سمى نفسه فيه بكونه قادرا وعالما وغير ذلك هذا مع انا
نحن لا نثبت له صفات حقيقية يثبت لغيره مثلها حتى يوجب
ذلك الاشتراك بل ننفي عنه سائر الصفات كما يجيء بيانه وانما
اسماؤه لفرض اعتبارات او سلوب وهما معا كما يجيء الرابعة لما
ثبت انه تعالى ذات واحدة وانه لا مجال للتكثر والتعدد في رداء
كبريائه استحال ان يكون له تعالى اسم يدل على معنى خارجي قديم
او حادث خلافا للاشاعرة المثبتين له صفات حادثة بل اسماؤه
اما ان يدل على الذات فقط من غير اعتبار امر او مع اعتبار امر
وذلك الامر اما اضافة ذهنية سبقه قديمة والكرامية المثبتين
له صفات فقط او سلب فقط او اضافة وسلب فالاقسام ح
اربعة الاول ما يدل على الذات فقط من غير اعتبار وهو لفظ الله
فانه اسم للذات الموصوفة بجميع الكمالات الربانية المنفردة بالوجود
الحقيقي فان كل موجود سواه غير مستحق للوجود لذاته انما استفاده
من الغير ويقرب من هذا الاسم لفظ الحق اذا اريد به الذات

من حيث هي واجبة الوجود فانّ الحق يراد به دائم الثبوت والواجب
ثابت دائم غير قابل للعدم والفناء فهو احقّ بل احقّ من كل احقّ
ما يدل على الذات مع اضافة كالقادر فانّه بالاضافة الى المقدور
تعلّقت به القدرة بالتأثير والعالم فانّه ايضا اسم للذات باعتبار
انكشاف الاشياء لها والخالق فانّه اسم للذات باعتبار تقدير
الاشياء والبارئ فانّه اسم للذات باعتبار اختراعها وايجادها
والمصوّر باعتبار انّه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب والكريم فانّه
اسم للذات باعتبار اعطاء السؤالات والعفو عن السيّئات والعلي
هو الذات التي هي فوق سائر الذوات والعظيم فانّه اسم للذات
باعتبار تجاوزها حدّ الادراكات الحسّية والعقلية والاوّل وهو
السابق على الموجودات والآخر وهو الذي اليه مصير الموجودات
والظاهر وهو اسم للذات باعتبار دلالة العقل على وجودها
دلالة بيّنة والباطن فانّه اسمها بالاضافة الى ادراك الحسّ
والوهم الى غير ذلك من الاسماء الثاني ما يدل على الذات باعتبار
سلب الغير عنه كالواحد باعتبار سلب النظير والشريك والشريك
والفرد باعتبار سلب القسمة والبعضية والغني باعتبار سلب
الحاجة والقديم باعتبار سلب العدم والسلام باعتبار سلب
العيوب والنقايص والقدّوس باعتبار سلب ما يخطر بالبال
عنه الى غير ذلك الثالث باعتبار الاضافة والسلب معا كالحيّ فانّه

الدرّاك

الدرّاك الفعّال الذي لا تلحقه الآفات والواسع باعتبار سعة علمه وعدم
فوات شيء منه والعزيز وهو الذي لا نظير له وهو ممّا يصعب ادراكه
والوصول اليه والرحيم وهو اسم للذات باعتبار شمول رحمته للمخلوقات
او للمؤمنين وعدم خروج احدهم من رحمته وعنايته وارادته
لهم الخيرات الرابع الاسماء بالنسبة الى ذاته المقدّسة على ثلاثة
اقسام الاوّل ما يمتنع اطلاقه عليه وهو كل اسم يدل على معنى يحيل العقل
نسبته الى ذاته الشريفة كالاسماء الدالّة على الامور الجسمانية او
ما هو مشتمل على النقص والحاجة الثاني ما يجوز عقلا اطلاقه عليه
وورد في الكتاب العزيز والسنّة الشريفة تسميته بذلك لا حرج
في تسميته به بل يجب امتثال الامر الشرعي في كيفية الاطلاق بحسب
الاحوال والاوقات والتعبّدات امّا وجوبا او ندبا الثالث ما يجوز
اطلاقه عليه ولكن لم يرد ذلك في الكتاب ولا السنّة الشريفة
كالجوهر فان احد معانيه كون الشيء قائما بذاته غير مفتقر الى غيره
وهذا المعنى ثابت له تعالى قال المصنف يجوز تسميته به تعالى اذ
لا مانع في العقل من ذلك لكنّه ليس من الادب لانّه وان جاز عقلا
اطلاقه ولم يمنع منه مانع لكنّه جاز ان لا يناسبه من جهة اخرى لا نعلمها
اذ العقل لم يطلع على كافة ما يمكن ان يكون معلوما فان كثيرا من
الاشياء لا نعلمها لا اجمالا ولا تفصيلا واذا جاز عدم المناسبة
ولا ضرورة هناك داعية الى التسمية فيجب الامتناع من جميع ما لم

يرد به نص شرعي من الاسماء وهو المط وهذا هو معنى قول العلماء ان
اسماء توقيفية اى موقوفة على النص والاذن في اطلاقها **قال**
ختم وارشاد هذا القدر في معرفة الله تعالى وصفاته التي هي اعظم
اصل من اصول الدين بل هي اصل الدين كاف اذ لا يعرف بالعقل اكثر
منه ولا تيسر في علم الكلام التجاوز عنه اذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة
غير مقدورة للانام وكمال الوهيته اعلى من ان ينال له ايدى الظنون
العقول والاوهام وربوبيته اعظم من ان يتلوث بالخواطر و
الافهام والذي يعرفه ليس الا انه موجود اذ لو اضفناه الى بعض
ما عداه او سلبنا عنه ما نا فخشينا ان يوجد له بسببه وصف ثبوتي
او سلبي او يحصل له به نعت ذاتي معنوي تعالى علوا كبيرا **اقول**
لما فرغ من باب التوحيد شرع في ختمه باحسن ارشاد للطالب في
اللطف عبارة واوجز اشارة وبيان ذلك في فوائد **الاول**
ان هذا القدر المذكور اى المذكور في المباحث المتقدمة من ذكر
صفات السلبية والثبوتية كاف في القيام بالواجب من المعرفة
فانه لما دل دليل وجوبها من كونه منعما فيجب شكره المستلزم ذلك
لوجوب معرفته ليقوم المكلف بشكره على قدر المتمكن مما يليق بكماله
لم يستلزم ذلك اكثر من معرفته بما تقدم فان التصديق لا يشترط
في تحققه معرفة المحكوم عليه وبه وبحسب الحقيقة بل بوجه ما
خصوصا مع امتناع ذلك كما يجيء بيانه فانا نحكم على شبح نراه

من بعيد

من بعيد بانه شاغل للحيز مع جهلنا بحقيقته فلا جرم لم يتيسر في علم الكلام
التجاوز الى اكثر من ذلك وعلم الكلام عرفه بعضهم بانه علم يبحث
فيه عن ذات الله تعالى واحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على
قانون الاسلام واحترز على قانون الاسلام عن الفلسفة الالهية
فانها يبحث فيها عن ذات الله واحوال الممكنات لا على قانون
الاسلام بل على قواعد الحكماء وقيل هو علم يبحث فيه عن الاعراض
الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الاسلام فموضوعه على الاول
ذات الله وذات الممكنات وعلى الثاني الموجود من حيث هو هو
الثاني ان معرفة الله اعظم اصل من اصول الدين واصول الدين عندنا
هي التوحيد والعدل والنبوة والامامة فهي اربعة فيدخل في مباحث
التوحيد بحث الذات والصفات وفي مباحث العدل وجوب
التكليف واللطف والثواب والعقاب والمعاد وغيرها وفي بحث
النبوة وجوب اعتقاد امور الشرعية واحوال القيمة وكيفياتها
وغير ذلك وفي الامامة وجوب حفظ التكاليف والشريعة في كل زمان
وان شئت قلت معرفة الله هي اصل الدين بالحقيقة لان ما عداها
كله من لوازمها وتوابعها فيكون هي اصل الدين وبذلك صار
علم الكلام اشرف العلوم لان كل ما كان موضوعه اشرف الا ترى
ان علم الجوهر اشرف من علم الدباغة وصنعة النعال وذلك ظاهر
الثالث ان معرفة حقيقة ذات المقدسة على ما هي عليه غير مقدور

للانام وذلك لان العلم اما ضروري او كسبي وكلاهما هنا منفي اما الضروري
فقط خصوصا وقد وقع فيها النزاع والتشاجر ومع ذلك فان المعلوم
ضرورة اما بمجرد توجه العقل اليه او بادنى تنبيه وهما منفيان هنا او
لمشاركة حس ظاهر او باطن بتكرار او لا وذلك ايضا منفي هنا لكونه
غير محسوس واما الثاني فلان كل كسبي لا بد له من كاسب وهو في باب
التصورات التعريف بالحد او الرسم وهما ايضا منفيان اما الحد فلان
التام يكون بالجنس والفصل القريبين المستلزمين لتركب الماهية
المستحيل ذلك على الذات المقدسة وكذا ناقصه اذ لا بد فيه من الجنس
ولا جنس له فلا حد له واما الرسم بقسميه فلانه تعريف بالخارج و
انه لا يفيد الاطلاع على الحقيقة ولاجل هذا الامتناع صرح صاحب
شريعتنا صلعم بقوله يا من لا يعلم ما هو الا هو والكليم عم لما سئله
فرعون عن الذات بايراد ما في السؤال بقوله وما رب العالمين
اجاب بالصفات تنبيها له على استحالة ذلك وانه غالط في قوله
او مغالط فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
فاسترحم الجواب ورجع الى انظاره في جهله فقال الا تسمعون
اسئله عن الحقيقة فيجيئني بالصفات فعاد الكليم الى جوابه بما هو
اظهر دلالة على وجوب وجود الرب فقال ربكم ورب ابائكم
الاولين اي منشاكم وموجدكم فان ذلك اظهر عندهم من كونه
موجد الجملة هذا العالم فان ذلك مفتقر الى تحقيق انظار وتشديد

افكار

افكار فعاند ذلك الجاهل ورأى اصرار موسى عم على ذكر الصفات
وهو يطلب الجواب عن الذات منهمكا في جهله ومتهكما في قوله ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون فاني اسئله عما وهو يجيبني بما يقع جوابا
لاي فبالغ عم في جوابه متبعا للامر الالهي باللين في خطابه رب
المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ان حقيقته غير ممكنة
المعلومية لان تجردها وبساطتها يمنعان من امكان تحديدها
الرابع ان المعلوم لنا في هذه المقام من معرفة الذات ليس الا
انها موجودة ومن الصفات ليس الا السلوب لكونه ليس بجسم ولا
عرض والاضافات لكونه قادرا وعالما او الاضافة والسلب
لكونه موجدا للعالم لا سواه ومع ذلك فنحن نخشى ان يثبت له بذلك
صفة حقيقية تزيد على ذاته فان ذلك مناف لكماله والا لكان
مفتقرا الى تلك الصفة بل كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه فمن وصف
الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا قال ومن اراد الارتقاء عن هذا المقام
ينبغي ان وراءه شيئا هو اعلى من هذا المرام فلا يقصر من همته
على ما ادركه ولا يشغل عقله الذي ملكه بمعرفة الكثرة التي هي
امارة العدم ولا يقف عند زخارفها التي هي زلة القدم بل
يقطع عن نفسه العلائق البدنية ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية
ويضعف حواسه وقواه التي بها يدرك الامور الفانية ويجلس

بالرياضة نفسه الامارة التي تشير الى التخيلات الواهية **الخامس** لما ذكر
معرفة الله تعالى والطريق اليها على قاعدة اهل البحث والنظر الذين يثبتون
علومهم على استخراج النتايج من المقدمات مع مراعات شرط الا
نتاج بطريق البرهان كما هو مذكور في علم الميزان اراد ان يشير الى
طريق الاولياء الذين تبنى علومهم على الفيض الالهي والكشف
الرباني لكن بعد مجاهدات نفسانية وازالة العوائق بدنية ونفسانية
وتوجيه نحو طلب الكمال الذي يسمى عندهم بالسلوك ولا شك
ان التوجه الى شيء تحركه يفتقر الى متحرك فيها الى معرفة مبداها
وشرايطها وازالة العوايق عنها وما يلحقه في اثنائها وما يحصل
له بعدها حتى يصل الى الغاية المطلوبة بها فاشار المصنف رحمه الله الى
شيء يسير من ذلك اشارة تحتاج الى بسط فلنبسط ذلك مختصرا مما
استفدناه من كلامه وذلك يتم بفوايد الاولى مبداء الحركة و
فوائدها وشرايطها وهي امور **الاول** الايمان وهو لغة
التصديق وشرعا التصديق بكل ما علم ضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم
وصفاته وافعاله والقران والاحكام وبهذا الاعتبار لا يقبل
الزيادة والنقصان وقد يطلق على وجه الكمال باضافة الا
عمال الصالحة فيقبل الزيادة والنقصان وادنى مراتب
الايمان هو اللساني قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا وبعده القلبي على وجه التقليد الجازم لكن يمكن

زواله

زواله وبعده الايمان بالغيب المنبعث عن بصيرة في القلب يقتضي
ثباته واعلى مراتبه الايمان اليقيني الاتي ذكره **الثاني** الثبات وهو
حالة جزم بوجود كمال يقارب الايمان وبدونها لم تحصل طمأنينة
النفس التي هي شرط طلب الكمال فان المتزلزل في اعتقاد كمال لا
يكون طالبا له واذا لم يتحقق الطلب لم يتحقق العزم ولم يمكن
السلوك فان صاحب العزم بدون الثبات كالذي استهوته
الشياطين في الارض حيران بل لا يكون له عزم فانه ما لم يتوجه
الى جهة واحدة بقلبه لم تقع الحركة ولو تحرك كانت حركته اضطرا
بية لا فائدة فيها وعلة الثبات بصيرة الباطن بحقيقة المعتقد
ووجدان لذة الاصابة وصيرورتها ملكة باطنة لا تقبل الزوال
الثالث النية وهي القصد وذلك واسطة بين العلم والعزل
لانه لا يمكن انا لم يكن نادبا لم يعلم علما ثابتا بترجيح امر لم يقصد
فعله واذا لم يقصد فعله لم يقع فيكون قصد امعينا مبداء السير
والسلوك واذا كان المقصد حصول الكمال من الكامل المطلق
ينبغي اشتمال النية على طلب القربة الى الحق تعالى اذ هو الكامل
المطلق واذا كانت كذلك كانت وحدها خيرا من العمل وحده
كما جاء في الخبر نية المؤمن خير من عمله فانها بمنزلة الروح والعمل
بمنزلة الجسد والاعمال بالنيات كما ان حيوة الجسد بالروح
الرابع الصدق وهو مطابقة القول لما هو اهله في نفس الامر

والمراد هنا الصدق في القول والفعل والنية والعزم واتمام الاحوال
العارضة والصدق الذي صار صدقه في هذه الامور ملكة له
ولا يقع خلافه البتة لا في العين ولا في الاثر الخامس الانابة وهي الرجوع
الى الله والاقبال عليه ولا يتم ذلك الا بثلاثة امور باطني وهو دوام
ذكر التوحيد لله تعالى بافكاره وعزائمه وقوته وهو دوام ذكره
وذكر نعمه وذكر مقربي حضرته وعملي وهو المواظبة على الاعمال
الصالحة والاحسان الى خلق الله تعالى ودفع اسباب الضرر عنهم
وبالجملة التزامه باحكام الشرع تقربا الى الله تعالى السادس الاخلاص
وهو جميع ما يفعله ويقوله يكون تقربا الى الله وحده لا يشوبه شيء
من الاغراض الدنيوية والاخروية الا لله الدين الخالص ومتى
مزج معه غرض دنيوي او اخروي ولو ثوابا او نجاة من العذاب
فذلك هو الشرك الخفي ولا شيء افسد للطالب من الشرك الخفي
فانه مانع من السلوك فاذا زال سهل ومن اخلص لله اربعين ظهرت
ينابيع الحكمة على لسانه السابع ازالة العوائق وقطع الموانع وذلك
بامور الاول التوبة وهي الرجوع عن المعصية التي هي ترك الواجب
وفعل الحرام سواء كانت قولية او عملية او قلبية او فكرية او
خيالية والضابط ما كان صادرا عن قدرة العباد واما ترك
المندوب وفعل المكروه فذلك مرتبة اخرى هي للمعصومين
انسب فان علو مقامهم يقتضي ذلك واما الثالث فتوبة

عن التفاته

عن التفاته الى غير الحق الذي هو مقصده فانه معصية عندهم تمنعه عن
المقصد فالتوبة ح ثلاثة عام للعبيد كلهم وهو الرجوع الاول وخاص
بالمعصومين وهو الرجوع الثاني واخص من الخاص وهو الرجوع الثالث
واما توبة نبينا محمد ص واله فمن الثالث ولذلك قال انه ليغان على
قلبي واني لاستغفر الله في اليوم سبعين مرة ومن هذا القسم قيل
حسنات الابرار سيئات المقربين الثاني الزهد واليه اشار المصنف
بقوله ولا يشغل عقله الذي ملكه الى اخره والزاهد هو الذي لا يرغب
في مطلوب يفارقه عند موته وهي الحظوظ الدنيوية كالماكل والمشرب
والمناكح والملابس والجاه والمال والذكر الحسن والقرب من الملوك
وغير ذلك من الكثرات التي هي من ملزومات العدم ويكون ذلك منه
لا للعجز والجهل وغرض من الاغراض وذلك هو الزاهد في المشهور وهو
الذي ترك متاع الدنيا لمتاع الآجلة وفي الحقيقة هو الذي لا يكون
زهده المذكور للنجاة من النار والفوز بالجنة بل يكون ذلك ملكة
تكبرا على ما دون الحق وتقربا الى رضاه وتصير تلك الملكة صفة لنفسه
يزجرها عن مشتهاها ويروضها بالامور الشاقة حتى يصير راسخة
فيها كما قال ولي الله علي بن ابي طالب ع وايم الله يمينا استثني فيها
بمشية الله لاروضن نفسي رياضة تهش بها الى القرص اذا قدرت
اليه مطعوما وتقنع بالملح مادوما الى قوله ع ما لعلي ونعيم يفنى
ولذة لا تبقى الثالث الفقر وليس المراد عدم المال بل عدم الرغبة

في المقتنيات الدنيوية لا للعجز عنها ولا للغفلة والبلاهة بل تكبرا
وتنزها وبالجملة هو شعبة من الزهد المتقدم وغير بعيد ان يكون
قوله ع الفقر فخري وبه افتخر اشارة الى هذا المعنى الرابع الرياضة
والمراد بها منع النفس عن المطلوب من الحركات المضطربة وجعلها
بحيث تصير طاعتها لمولاها ملكة لها ويراد بها هنا منع النفس
الحيوانية عن مطاوعة الشهوة والغضب وما يتعلق بهما ومنع النفس
الناطقة عن متابعة القوى الحيوانية من رذائل الاخلاق والاعمال
كالحرص على جمع المال واقتناء الجاه وتوابعهما من الحيلة والمكر
والخديعة والغلبة والغضب والحقد والحسد والفجور والانهماك
في الشرور وغيرها وجعل طاعة النفس للعقل العملي ملكة لها على وجه
يوصلها الى كمالها الممكن لها ثم اعلم ان النفس اذا تابعت القوى
الشهوية سميت بهيمية واذا تابعت القوى الغضبية سميت
سبعية واذا جعلت رذائل الاخلاق ملكة لها سميت شيطانية
وسمى الله تعالى هذه الجملة في التنزيل نفسا امارة اي امارة بالسوء
ان كانت رذائلها ثابتة بل تكون مائلة الى الشر تارة والى الخير اخرى
وتندم على الشر وتلوم عليه سماها لوامة وان كانت منقادة
للعقل العملي سماها مطمئنة والمعين على هذه المتابعات هو قطع
العلائق البدنية كما قال بعضهم نظما اذا شئت ان تحيا فمت
عن علائق من الحس خمسا ثم عن مدركاتها وقابل بعين النفس

مرآة

مرآت عقلها فتلك حياة النفس بعد مماتها وازالة الموانع
الدنيوية عن خاطره والمعين على ذلك ايضا هو اضعاف قواه الشهوانية
والغضبية باضعاف حواسه بتقليل الاغذية والشوق فيها
فان لذلك اثرا عظيما في حصول الكمال والتأهل لخدمة حضرة
ذي الجلال كما قال فيثاغورس عودوا انفسكم الشيء اللطيف
فانه اقل لاحتياجكم واشبه بكم بالمبداء الاول فانه غير محتاج ثم
الغرض من الرياضة امور ثلاثة اولها ازالة الموانع عن الوصول
الى الحق وهي الشواغل الظاهرة والباطنة وثانيها جعل النفس
الحيوانية مطاوعة للعقل العملي الباعث على طلب الكمال وثالثها
جعل النفس مستعدة لقبول فيض الحق لتصل الى كمالها الممكن لها
الخامس المحاسبة وهي ان ينسب السالك طاعاته الى معاصيه
ليعلم ايهما اكثر فان فضلت طاعاته نسب قدر الفاضل الى نعم الله
تعالى عليه التي هي وجوده والحكم المودعة في خلقته والفوائد التي
اظهرها الله في قواه ودقائق الصنع التي اوجدها في نفسه التي هي تدرك
العلوم والمعقولات فاذا نسب فضل طاعته الى هذه النعم التي لا تحصى
كما قال سبحانه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ووازنها وقف على
تقصيره وتحققه فان تفاوت طاعته معاصيه تحقق انه ما قام بشيء
من تكليف العبودية وكان تقصيره اظهر له وان فضلت معاصيه
فويل ثم ويل فاذا عمل السالك ذلك مع نفسه لم يصدر عنه غير الطاعة

وعدّ نفسه مقصرا دائما واذا لم يفعل ذلك وقع في العذاب الابدي
والخسران السرمدي ويتبع المحاسبة المذكورة المراقبة وهي انه يحفظ
ظاهره وباطنه لئلا يصدر عنه شي يبطل به حسناته التي عملها
وذلك ان يلاحظ احوال نفسه دائما لئلا يقدم على معصية تشغله
عن سلوك طريق الحق السادس التقوى وهي اجتناب المعاصي
حذرا من سخط الله والبعد عنه كما يجتنب طالب الصحة كلما يغيّره
ويزيد به مرضه ليتمكن من العلاج كذلك السالك يجتنب كل مناف
للكمال وكل مانع من الوصول اليه لئلا يشغله عن سلوك طريق الحق
وفي الحقيقة تتركب التقوى من الثلاثة احدها الخوف وثانيها
التجافي عن المعاصي وثالثها طلب القرب من الرب تعالى قال ويوجه
همته بكليتها الى القدس ويقصر امنيته على نيل محل الروح والانس
ويسئل بالخضوع والابتهال من حضرة ذي الجود والافضال ان
يفتح على قلبه باب خزائن رحمته وينوره نور الهداية الذي وعده
بعد مجاهدته ليشاهد اسرار الملكوتية والاثار الجبروتية ويكشف
في باطنه الحقائق الغيبية والدقائق الفيضية اقول هذا اشارة
الى ما يلحق السالك في اثناء حركته وبعدها ونحن نورد ذلك
متممين الفوائد التي وعدنا بها فنقول الثالثة فيما يلحق السالك
في سلوكه وهو امور الاول الخلوة وهي عزلة السالك عن جميع الموانع
المنقدمة فيختار موضعا لم يكن فيه مشغل له من المحسوسات الظاهرة

والباطنة ويجعل القوى الحيوانية مرتاضة لئلا يجذب النفس الى
ملائماتها ويعرض بالكلية عن الافكار الجاذبة التي ترجع
غايتها الى المصالح المعاش والمعاد ومصالح المعاش هي
الامور الفانية والمعاد هي الامور التي ترجع غايتها الى اللذة
الباقية اما السالك فيجب عليه بعد ازالة الموانع الظاهرة والباطنة
اخلاء باطنه عن الاشتغال بما سوى الحق وان يقبل بهمته وجوامع
بنيته الى الحق مترصدا للسوانح الغيبية ومترقبا للواردات
الحقيقية ليحصل له مضمون ما وعده بعد مجاهدته والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا ويتمي ذلك تفكر الثاني التفكر المشار اليه
هو سير باطن الانسان من المبادي الى المقاصد وكذا عرف معنى
الفكر في اصطلاح العلماء وهي الحركة من المطالب الى المبادي ثم
الرجوع من المبادي الى المطالب ولا يمكن لاحد ان يصل من
مرتبة النقصان الى الكمال الا بالسير ولذلك كان النظر اول
الواجبات وجاء الحث عليه في التنزيل والحديث ومبادي السير التي
منها ابتداء الحركة في الافاق والانفس والسير هو الاستدلال
من اياتها وهي الحكمة المودعة في كل ذرة من ذرات هذين
الكونين الدالة على عظمة المبدع وكماله ويظهر ذلك مفصلا
لمن نظر في تشريح العالمين الافاقي والانفسي والفلكي والعنصري
قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم

انه الحق ثم يستشهد من حضرة جلاله على كل ما سواه من مبدعاته
كما قال الله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء قدير الثالث الخوف
والحزن قال العلماء الحزن على ما فات والخوف على ما يأتي
فالحزن تألم الباطن بسبب وقوع مكروه وتعذر رفعه او فوات
فريضة او امر مرغوب فيه يتعذر تلافيه ولا يخلو ان من فايدة
في باب السلوك لان الحزن اذا كان سببه ارتكاب المعاصي او
فوات مدة عاطلة عن العبادة او عن ترك السير في الطريق الى الكمال
صار باعثا على تصميم العزم على التوبة والخوف ان كان سببه
ارتكاب المعاصي فيه ونقصانه وعدم وصوله الى درجة الابدال
صار موجبا للاجتهاد في اكتساب الخيرات ومبادرته الى السلوك
على طريق الكمال ذلك الذي يخوف الله به عباده هذا في حال السير
والسلوك واما اهل الكمال فهم مبرون من الخوف والحزن الا
ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الرابع الرجاء
كل متوقع حصول مطلوب له مستقبلا وظن وجود اسبابه
حصل له فرح مقارن لتصور حصوله فيسمى ذلك الفرح رجاء
فان تيقن حصول الاسباب فيكون المتوقع واجبا فيكون انتظارا
ولا يكون الفرح اقوى واذا خلا من الظن واليقين يسمى تمنيا
وان كان عدم حصول الاسباب معلوما يسمى غرورا وحماقة
والرجا ايضا لا يخلو من فايدة فانه يبعث على الترقي في درجات الكمال

وسرعة

وسرعة السير في الطريق الخامس الصبر وهو لغة حبس النفس عن المكروه
والجزع منه وانما يكون ذلك بمنع باطنه من الاضطراب واعضائه
من الحركات عن المعتاده وهو على انواع ثلثة الاول صبر العوام
وهو حبس النفس على وجه التجلد واظهار الثبات في التحمل ليكون
حاله عند العقل مرضية الثاني صبر الزهاد والعباد لتوقع ثواب
الاخرة الثالث صبر العارفين على جهة الالتذاذ به فان لبعضهم
التذاذا بالمكروه لتصورانهم معبودهم خصهم بذلك فصاروا
ملحوظين بعين عنايته وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة
قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة واولئك هم المهتدون السادس الشكر وهو لغة الثناء
على المنعم ليوازي نعمه واذا كان معظم النعم من الله فخير ما اشتغل
العبد هو الشكر وهو يتم على ثلثة اشياء الاول معرفة نعمه الثاني
الفرح بما يصل اليه منها الثالث الاجتهاد في تحصيل رضاء المنعم
بقدر الاستطاعة وانما يكون ذلك بمحبته في باطنه وثنائه وتعظيمه
على وجه يليق بكبريائه واجتهاده بما ينبغي من المكافات لخدمته
واعترافه بالعجز الرابع فيما يقارن السالك ومن امور الاول
الارادة وهي مشروطة بثلاثة الاول الشعور بالمراد والشعور
بالكمال الذي يحصل به رغبة المراد فان كان المراد من الامور التي
يمكن حصولها من السالك وانضمت القدرة الى الارادة حصل

المراد فان كان المراد من الامور الموجودة الغايبة فسببها وصل
الى المراد وان كان في وصوله توقف قضت الارادة حالة من المريد
يسمى شوقا ثم الارادة انما يكون مقارنة للسلوك باعتبار ومقتضية
له باعتبار اخر فان طلب الكمال نوع من الارادة واذا انقطعت
الاراده بسبب الوصول والعلم بامتناعه انقطع السلوك والا
رادة المقارنة للسلوك يختص باهل النقصان واما اهل الكمال
فارادتهم غير المراد ومن وصل في السلوك الى درجة الرضا انتفت
ارادته ومن هنا قال بعضهم لو قال ما تريد قلت اريد ان لا اريد
الثاني الشوق وهو حالة يلزم فرط الارادة ممزوجة بالم الفراق
وفي حالة السلوك بعد اشتداد الارادة يصير ضروريا ويجوز
حصوله قبل السلوك اذا حصل الشعور بكمال المطلوب وانضمت
اليه القدرة ويقتضي الصبر على المفارقة والسالك كلما امعن
في الترقي ازداد شوقه وقل صبره الى ان يصل الى مطلوبه فيحصل
له اللذة بنيل الكمال عن شائبة الالم فينتفي الشوق الثالث المحبة
وهي الابتهاج بحصول كمال وتخييل وصول كمال مظنون او محقق
ثابت في الشعورية وبوجه اخر هي ميل النفس الى ما في الشعور به
من كمال او لذة ولما كانت اللذة ادراك الملايم اعني نيل الكمال
لم تخل المحبة من لذة او تخيل لذة وهي قابل للشدة والضعف واول
مراتبها الارادة فانها محبة ايض ثم يقارنها الشوق ومع الوصول

التام

التام الذي ينتفي عنه الارادة والشوق تزداد المحبة وما دام انها تقارن
طلب الثوباق كانت ثابتة ثم المحبة التي في نوع الانسان سببها امور
ثلثة الاول اللذة وهي اما جسمانية او وهمية او حقيقية الثاني
الشفقة اما مجازية وهي لامور ينفرض نفعها او حقيقية لابد وم
نفعها الثالث شاكلة الجوهر اما عامة كما يكون بين شخصين متقاربين
طبعا او خلقا او شمايلا او فعلا واما خاصة تختص باهل الحق وهي
محبة الطالب للكمال الرابع المعرفة بالله والمراد بها اعلى مراتبها
فان لها مراتب كما كثيرة ومثل مراتبها كمثل النار في معرفتها فان
ادناها من يسمع ان في الوجود شيئا يعدم كلما يلاقيه الى غير ذلك
من خواصه ونظير ذلك في معرفة الله ومعرفة المقلدين لاهل العلم
واعلى منها من وصل اليه دخان النار وعلم انه اثر لابد من مؤثر ونظيره
في معرفة الله تع معرفة اهل النظر الحاكمين بالبراهين على وجود الصانع
استدلالا بوجود اثاره على وجوده واعلى منها من احس تاثر من حرارة
النار بسبب مجاورتها وانتفع بذلك الاثر ونظير ذلك في معرفة الله
مرتبة من امن بالله بالغيب من المؤمنين وعرفوا الصانع من وراء
حجاب وابتهجوا به واعلى منها مرتبة من شاهد النار بتوسط نورها
فيشاهد الموجودات ونظير هذه المرتبة في المعرفة مرتبة العارفين
فان لهم المعرفة الحقيقية ولهم ايض مراتب ويسمون اهل اليقين ومنهم
جماعة لا ينفك المعرفة وهم الحضور ونهاية المعرفة التي تنفي فيها

العارف ونظيره هذه من تحرق بالنار الخامس اليقين وهو اعتقاد
جازم ثابت مطابق لا يمكن زواله وهو مؤلف من علمين علم بشيء
وعلم بان خلافه محال فله مراتب وجاء في التنزيل علم اليقين وعين
اليقين وحق اليقين ومثال ذلك في النار فمن شاهد عين النار
بتوسط نورها بمنزلة من علم اليقين بها ومعاينة جرم النار المقتضية
للنور كل ما قابل النور بمنزلة عين اليقين وتاثير النار في كل ما يلاقيها
حتى ينتفي هويته ويبقى صرف النار بمنزلة حق اليقين ولما كانت
نهاية الوصول هو انتفاء الهوية كانت اوشبهها من البعد والقرب والدخول
فيها المقتضي للانتفاء بازاء المراتب الثلثة المذكورة وهي علم
اليقين وعين اليقين وحق اليقين السادس السكون وهو
قسمان احدهما من خواص الناقصين وهو مقدمة السلوك الذي
يخلو صاحبه من المطلوب والكمال ويسمى عقلة وثانيهما بعد
السلوك وهو من خواص الكاملين يحصل لهم عند الوصول الى المطلوب
ويسمى اطمينانا الذين امنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا
بذكر الله تطمئن القلوب والحال بين هذين السكونين يسمى الحركة
والسير والسلوك والحركة من لوازم المحبة التي من قبل الوصول
والسكون من لوازم المعرفة المقارنة للوصول ولهذا قيل لو تحرك
العارف هلك ولو سكن المحب هلك وقيل هذا ابلغ هذا لو نطق
العارف هلك ولو سكن المحب هلك السابع في الاحوال التي تحصل

للسالك

للسالك بعد وصوله وهي امور الاول التوكل وهو لغة تفويض الانسان
امره الى غيره والمراد ان العبد اذا عرض له امر او صدر عنه شيء اذا تيقن
ان الله اعلم منه واقدر فوض ذلك الشيء ليدبره بحسب تقديره و
يفرح بما قدره ويرضى به ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره
قد جعل الله لكل شيء قدرا وانما يحصل الرضاء والفرح بما يفعله
الله تعالى معه اذا تامل في احواله الماضية فان اخرجه من العدم الى الوجود
واودع في خلقته من الحكم ما لو صرف عمره في معرفته لم يمكن معرفة جزء
من الف جزء منها ودبر امره احسن التدبير داخله وخارجه حتى اوصلها
الى غاية الكمال الممكن من غير سؤال فيقيس احواله المستقبلة على الماضية
فانها لا تختلف فاذا تامل ذلك اعتمد على الله تعالى وترك الاضطراب
وليس التوكل هو ترك التصرف في الامور بالكلية وتقول فوضت
امري الى الله. بل التوكل هو ان يتيقن ان ما عند الله من الله لكن بعضها
يتوقف على شروطه واسباب فان قدرته وارادته هو الذي قارنه
بسببه وشرط وما لم يتعلق لم يقارناه فيكون الوجود والقدرة و
الارادة من جملة الاسباب والشروط الثاني الرضاء وهو ثمرة المحبة
ومقتضى لترك الانكار ظاهرا وباطنا اعتقادا وقولا وعملا و
مطلوب اهل الحقيقة هو ان يرضوا عن الله وانما يحصل ذلك لهم
اذا لم يختلف عندهم شيء من الاحوال المتقابلة كالموت والحيوة
والبقاء والفناء والصحة والمرض والسعادة والشقاوة والفقر

لا يخالف شيء من ذلك طباعهم ولا يترجح شيء منها على الاخر عندهم
لانهم عرفوا ان الجميع من الله تعالى ورسخت محبته في طباعهم فلا
يطلبون على ارادته مزيدا البتة فيرضون بالحاضر كيف كان فاذا
تحقق علم ان رضاء الله من العبد انما يحصل اذا حصل رضاء العبد
من الله رضي الله عنهم ورضوا عنه وصاحب مرتبة لم يزل مشتركا
لانه لم يوجد منه ازيد ولا ازيد لنا وبهما عند الثالث التسليم
والمراد منه ان يسلم كل امر كان ينسبه الى نفسه الى البارى تعالى
وهذه المرتبة اعلى من مرتبة التوكل فان التوكل تفويض الامر اليه
من غير قطع تعلقه به بمنزلة من وكل غيره في امر من الامور فانه يجعل
لنفسه تعلقا به والتسليم هو قطع هذا التعلق واعلى ايضا من مرتبة الرضا
فان الراضي هو ان يكون ما يفعله الله تعالى لطبعه وفي مرتبة التسليم
يسلم الطبع وموافقته ومخالفته اليه تعالى لانه ليس له طبع حتى يكون له
موافقة ومخالفة وقوله تعالى لا يجدون في انفسهم حرجا مما قضيت
هو مرتبة الرضا وقوله ويسلموا تسليما مرتبة اعلى منها اذا نظر
السالك نظر التحقيق لم يجعل نفسه في مرتبة الرضاء ولا مرتبة
التسليم لانه مهما يجعل نفسه بازاء الحق يجعل لها راضيا بلزاء
ومسلما وذلك ينتفي عنه التوحيد الرابع التوحيد وهو القول
بالوحدة وفعل الوحدة والاول هو شرط الايمان الذي هو مبدء
المعرفة اعنى التصديق بانه تعالى واحد انما الله اله واحد والثاني هو

كمال

كمال المعرفة الحاصل بعد الايمان وذلك هو ان يتيقن انه ليس في الوجود
الا الله وفيضه وليس لفيضه وجود بانفراده فيقطع السالك نظره
عن الكثرة ويجعل الجميع واحدا ولا يتيقن الا واحدا فيكون قد جعل
الكثرة واحدة ضرورية منه هذه وصار من مرتبة وحده لا شريك
له في الالهية الى مرتبة وحده لا شريك له في وجوده فانه ترقى الى هذه
المرتبة صار جميع ما سواه حجابا له وصار نظر السالك الى غير الله تعالى
شركا مطلقا ولسان حاله يقول اني وجهت وجهي للذي فطر
السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين الخامس الاتحاد
وهو كون الشيء واحدا في نفسه والتوحيد جعل واحدا واشار الى
الاول في التنزيل بقوله ولا تجعل مع الله الها اخر والى الثاني بقوله
ولا تدع مع الله الها اخر والاتحاد ابلغ من التوحيد فان في التوحيد
شائبة التكليف وليس في ذلك الاتحاد فاذا ترسخ وحدة المطلوب
في الضمير حتى لا يلتفت الى الكثرة بوجه من الوجوه فقد وصل الى
مرتبة التوحيد وليس المراد من الاتحاد ما توهم جماعة من قاصري
النظر وهو ان يتحد العبد بالله تعالى من ذلك علوا كبيرا بل هو
ان اليه من غير ان يتكلف ويقول كلما عداه فان بها فيكون الكل
واحدا بل من حيث انه اذا صار بصيرا بنوره بتجليه لا يبصر الا ذاته
تعالى لا البراني ولا المرئي به في لوا ومن هذا قول من قال انا الحق ومن
قال سبحاني ما اعظم شاني لم يدع الالهية بل ادعى نفي انيته بسبب

اثنينية غير السادس الوحدة قال وحدة الشيء ابلغ من اتحاده فان الاتحاد صيرورة الشيئين واحدا وفيه شمة من الكثرة ليست في الوحدة
وفي هذا المقام يعدم كل شيء من الكلام والذكر والحركة والسير والسلوك والطلب والمطلوب اذا بلغ الكلام الى الله تعالى فامسكوا ولم يبق بعد
ذلك الا مرتبة الفناء في التوحيد كل شيء هالك الا وجهه لا يكون في الوحدة شيء من الامور المذكورة ولا غيرها واليه يرجع الامر كله
قال الا ان ذلك قباء لم يخط على قد كل ذي قد وحج لم يعلم مقدماتها جد كل ذي جد بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم جعلنا الله واياكم من السالكين لطريقة المستحقين لتوفيقه المستعدين لالهام الحق وتحقيقه المستبصرين بتجلي هدايته
وتدقيقه **اقول** لما ذكر كيفية المجاهدات في السير بالسلوك طلبا لاقتباس الواردات والوصول الى الكمالات قال الا ان
ذلك قباء لم يخط على قد كل ذي قد استعار المقام والتجلي بتلك الاوصاف والتجلي عن تلك العوايق لفظ القباء ورشح تلك الاستعارة بقوله لم يخط على قد كل ذي قد ونتايج اي واردات
وعلوم فيضية لم يعلم مقدماتها اي تلك المجاهدات وازالة العوائق ونتيجة تلك العوايق كل ذي جد واجتهاد بل ذلك فضل الله
ومنة من الجناب القدسي لفيضه على من استعد لذلك الفيض وكل من استحق لكن ذلك الاستعداد لا يحصل في الاغلب الا مع

مجاهدات

مجاهدات عظيمة يتعارض فيها الهامات الهية وخواطر شيطانية اتباع الاولى خطر والخلاص من الثانية عسر وهو الذين سبقت
لهم من الله الحسنى فلا جرم كان تحصيل العلم بهذا الطريق اعز من الكبريت الاحمر وحيث القال كك فنسئل الله ان يجعلنا من
السالكين بطريقه اي الطريق الذي امر به انبياء الله واولياءه المستحقين بالقيام باوامره والانتهاء عن زواجره لتوفيقه وهو جعل الاسباب
متوافقة في حصول مسبباتها بان تحصل شرايطها وتنتفي موانعها قوله والمستعدين الاستعداد هو التهيء لحصول الاثر و
الالهام القاء معنى في الروع بطريق الفيض والتحقيق هو جعل الشيء حقا والتجلي هو الظهور والانكشاف والهداية وجدان ما يوصل
الى المطلوب والتدقيق هو امعان النظر في الشيء طلبا لتحقيقه ومقصود الفعل ظاهر **قال** الفصل الثاني في العدل **اقول** هذا هو الاصل
الثاني من اصول الدين والمراد به اي العدل هو تنزيه الله سبحانه عن فعل القبيح والاخلال بالواجب ثم ان المتكلمين اطلقوا اسم باب
العدل على ذلك وعلى كل ما يتفرع عليه من مباحث التكليف واللطف والاعواض والثواب والعقاب وغير ذلك وعلى تقسيم
الافعال الى اقسامه الخمسة كما يجيء انشاء الحكم بكونه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب على معرفة الفعل الحسن والقبيح اذ التصديق
مسبوق بتصور الاطراف **قال** تقسيم كل فعل اما ان تنفر العقل

منه اولا والاول قبيح والثاني والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اولا
والاول واجب ولذلك يذم العقلاء فاعل القبيح وتارك الواجب
اقول الفعل عرفه الحكماء بانه مبدأ التغير في آخره والمعتزلة بانه ما
وجد بعد ان كان مقدورا وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان
الى الوجوب والاكثر على انه ضروري التصور فلا يفتقر الى تعريف
وهو ينقسم باعتبارات متعددة اورد المصنف منها ما يتعلق
بغرضه في هذا الباب ولذلك لم يأت باقسام كلما بالفعل اذا عرفت
هذا فنقول الفعل اما ان يكون له صفة زائدة على حدوثه يكون
مبدأ للحسن او القبح اولا والثاني كحركة النائم والساهي والاول
اما حسن وهو ما للقادر عليه العالم به ان يفعله او ما لم يكن على صفة
مؤثرة في استحقاق الذم واما قبيح وهو بخلافه في التفسيرين
اي ما ليس للقادر عليه العالم به ان يفعله او ما كان على صفة مؤثرة
في استحقاق الذم والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اولا والاول
واجب والثاني اما ان يترجح فعله وهو المندوب او يترجح تركه وهو
المكروه او يتساويان وهو المباح فاقسام الفعل حينئذ خمسة واجب
ومندوب ومكروه ومباح وقبيح قوله ولذلك يذم العقلاء الخ
يريد بيان كون الواجب ينفر العقل من تركه والقبيح ينفر العقل
من فعله فان العقلاء يذمون تارك الواجب وفاعل القبيح فلولا
نفرة العقل من ذلك لما توجه الذم عليهما لكن احدهما في جانب الترك

والآخر

والآخر في جانب الفعل **قال** اصل انكر المجبرة والفلاسفة الحسن
والقبح والوجوب العقلية ولاهل العدل عليها دلائل والاولى
اثباتها بالضرورة لان الاستدلال لا بد من انتهائه اليها **اقول**
لما ذكر ان الفعل ينقسم الى الحسن والقبح والحسن ينقسم الى الواجب
وغيره شرع في بيان الحكم بها واعلم ان الحسن والقبح قد يكونان
شرعيين وهو ظاهر لا خلاف فيه وقد يكونان عقليين ثم العقليان
يقالان على ثلثة معان الاول الحسن ما كان صفة كمال كقولنا العلم
حسن والقبيح ما كان صفة نقص كقولنا الجهل قبيح الثاني الحسن ما كان
ملائما للطبع كالحلو من الطعام والقبيح ما كان منافيا كالمر منها
ولا خلاف في كون هذين عقليين الثالث الحسن ما يستحق
على فعله المدح عاجلا والثواب آجلا والقبيح ما يستحق على فعله
الذم عاجلا والعقاب آجلا واختلف فيه فقالت المجبرة هو شرعي
وقالت الفلاسفة والعدلية وهم المعتزلة والامامية هو عقلي
لكن عند العدلية عقلي بالعقل النظري وعند الفلاسفة بالعقل
العملي فقول المصنف انكره المجبرة والفلاسفة اراد ان المجبرة والفلاسفة
بالعقل النظري والمراد بالنظري ما كان متعلقه ليس للقدرة الا
نسانية فيه تصرف وبالعملي ما كان للقدرة الانسانية فيه تصرف
ويتم به نظام النوع اذا عرفت ذلك فاعلم ان لاهل العدل على
مطلوبهم دلائل كثيرة منها انهما لو كانا شرعيين لما حكم بهما

من لا يقول بالشرع كالبراهمة واللازم كالملزوم في البطلان اما الملازمة
فظاهرة فان البراهمة يحكمون بالحسن والقبح بالمعنى المذكور واما
بطلان اللازم فلان انتفاء المعلول بانتفاء العلة ومنها انه لو انتفيا
عقلا انتفيا شرعا واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واما الملازمة
فلانه اذا لم يحكم العقل بقبح الكذب مثلا لم يحكم بقبحه من الشارع
فيكون جايزا فيرتفع فاذا اخبر بالحسن شيء او بقبحه لم يجزم بذلك
لجواز كذبه في اخباره ومنها انه لولا ذلك لكان يجوز العكس بان
يصير الحسن قبيحا بحكم الشارع والقبيح حسنا بحكمه فيثيب الكافر
ويعاقب المؤمن واللازم كالملزوم في البطلان والملازمة ظاهرة
اذ الفرض ان الفعل لا يحسن ولا يقبح لذاته ولا لصفة يقوم به بل لمجرد
الامر فكان يجوز العكس وبطلانه ظاهر ضرورة قال المصنف والاولى
اثباتهما بالضرورة وهو طريقة ابي الحسن البصري فانا نعلم ضرورة
حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقبح تكليف الكتابة من
لا يد له والمشي من لا رجل له كما يعلم كون الكواكب في السماء وان
السماء فوقنا والارض تحتنا وان المد والجزر في البصرة دون
بغداد وانما كان الاولى اثبات ذلك بالضرورة لان الا
ستدلال ما لم ينته الى مقدمات ضرورية يلزم التسلسل
والدور الباطلان وكان الاعتماد على الضرورة اولى والضمير
في عليها واثباتها راجع الى الحسن والقبح والوجوب قال وسبب

الاشتباه في الحكم اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصورات
معاني الالفاظ من المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي ذلك ضرورة
لان الضروري هو الذي اذا حصل تصور الطرفين حصل الحكم
من غير حاجة الى واسطة لاجل الحكم لا لاجل التصورات ومحل
النزاع كذلك فان من تصور حقيقة الحسن والقبح بفطرة العقل
من ترك الاول وفعل الثاني من غير توقف على امر اخر **اقول**
هذا جواب سؤال يرد على قوله والاولى اثباتها بالضرورة تقرير
السؤال ان المعلوم ضرورة لا يختلف فيه ولا يقع فيه اشتباه
ولا شك والحكم هنا بخلاف ذلك فيهما فان الخلاف فيه واقع
والاشتباه والشك ظاهر فانا نتشكك في هذا الحكم ولا
نتشكك في كون الواحد نصف الاثنين مع دعواكم استواء
الحكمين في الضرورة والجواب ان المراد بالحكم الضروري هو
الذي اذا تصور ناظر فيه جزم الذهن بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه
سواء كان تصور الطرفين ضروريا كقولنا الواحد نصف
الاثنين او كسبيا كقولنا العدد اما اقل او مركب فجاز ان
توقف الحكم الضروري على كسب وتنبيه او غير ذلك فسبب
الاشتباه هنا جاز ان يكون ناشيا من تصور الاطراف بسبب
عدم التفطن لمعنى كل واحد من المحكوم به وعليه والواقع كذلك
فان معنى الحسن والقبح غير بين بنفسه بل يفتقر الى كشف وايضاح

بان يقال معنى الحسن ما لا يشتمل على صفة مؤثرة في استحقاق الذم
فالعالم بذلك المتصور له يحكم ضرورة بان الاول لا ينفر العقل
منه والثاني ما ينفر العقل منه وذلك هو المطلوب **قال** اصل
واجب الوجود قادر عالم بتفاصيل القبائح وترك الواجبات
ومستغن عن فعل القبائح وترك الواجبات لما تقدم من الا
صول وكل من كان كذلك يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب
بالضرورة ينتج ان الواجب تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
اقول هذا الاصل هو المقصود بالذات من فصل العدل وعليه
يبنى باقي الفروع الذي تقدم ذكرها واتفق المعتزلة والامامية
على امتناع فعل القبيح عليه تعالى وترك الواجب وخالف الا
شاعرة في ذلك بجواز صدور كثير من الافعال التي يقبحها المعتزلة
عنه تعالى بناء على ما تقدم من نفي الحسن والقبح عقلا وان الحاكم
بذلك هو الشرع وهو تعالى الحاكم على غيره ليس لغيره يحكم عليه
بل يقول ان حكمته تقتضي ترك القبح وفعل الواجب ولا ينافي
ذلك كونه احكم الحاكمين بل هو دليل على حقيقته اذا عرفت
هذا فاعلم ان المصنف استدل على المطلوب برهان من الشكل
الاول تقريره الواجب تعالى قادر عالم بكل القبائح وترك
الواجبات ومستغن عن كله وكل من كان كذلك استحال عليه
فعل القبائح وترك الواجبات ينتج انه لا يفعل قبيحا ولا يخل

بواجب

بواجب اما الصغرى فقد اشتملت على مدعيات ثلثة **الاولى**
كونه قادرا على كل المقدورات التي من جملتها القبائح وترك الواجبات
الثانية كونه عالما بكل المعلومات التي من جملتها تلك ايضا **والثالثة**
كونه غنيا في ذاته وصفاته عن كل ما عداه اللازم ذلك من وجوب
فعل القبائح وترك الواجبات وقد تقدم البرهان على هذه كلها
فلا وجه للاعادة واما الكبرى فضرورية فانا نعلم ضرورة ان القادر
على القبيح بقبحه المستغني عنه لا يفعله اذا كان حكيما وهو تعالى حكيم
فيكون تعالى كذلك وهو المطلوب **قال** اصل الافعال التي توجد
من عبيدهم موجدوها بالاختيار لانها يحصل بحسب دواعيهم
وعند الفلاسفة هم موجدوها بالايجاب وعند المجبرة اوجدها
الله فيهم اذ لا مؤثر عندهم الا الله واحتج ابو الحسن على الاول بالضرورة
وليس ببعيد **اقول** اختلف الناس في الافعال التي يحصل عند
قصودنا ودواعينا وينتفي عند صوارفنا هل هي صادرة عن
قدرتنا او عن قدرة الله تعالى فذهب جهم بن صفوان الى الثاني
وتابعه على ذلك جماعة المجبرة فعندهم انه ليس لاحد مع الله تعالى فعل
ولا احداثا ولا كسبا وذهب المعتزلة والامامية والفلاسفة الى الاول
ثم اختلفوا فقال الفلاسفة هي صادرة منا على الايجاب لان الارادة
المنضمة الى القدرة يوجب الفعل ويستحيل معها الترك ولان
الممكن ما لم يجب لم يقع كما تقرر من قبل وقال المعتزلة والامامية

بالاختيار ولا ينافي ذلك الوجوب مع انضمام الارادة اذ المراد
الاختيار نظرا الى القدرة المستقلة واحتج ابو الحسين البصري على هذا
القول بالضرورة وليس ببعيد فان كل عاقل يعلم ذلك ويحكم به
بل كل ذي حس حتى البهائم فانها تهرب من الانسان عند استشعار
اذاه ولا تهرب من النخلة والجدار وليس ذلك الا لما تقرر في وهمها
صدور الفعل من الانسان دون الجماد وذكر ابو الحسين على
سبيل التنبيه وجهين **الاول** ان هذه الافعال واقعة بحسب
قصودنا ودواعينا ومنتفية بحسب كراهتنا وصوارفنا ولا
معنى للفاعل الا من وقع الفعل منه بحسب قصده وداعيه وانتفى
بحسب كراهته وصارفه **الثاني** انه قد تقدم حكم العقل ضرورة
بحسن المدح على الاحسان وحسن الذم على الاساءة وذلك
متوقف على كون المحسن والمسيء فاعلين فلو لم يكن العلم بفاعليتهما
ضروريا لزم ضرورية الفرع مع عدم ضرورية الاصل وهذا محال
قال وان استدللنا عليه وقلنا ان وجد شيء من القبائح في
العالم فالعبيد موجدوا افعالهم والملزوم ثابت باعتراف الخصم
فكذا اللازم بيان الملازمة انا بينا ان القبيح محال على الواجب
فيكون فاعله غيره واذا كان فاعل القبيح غيره فكذا الحسن لانا نعلم
بالضرورة ان فاعل القبيح هو فاعل الحسن فان الذي كذب هو
الذي صدق **اقول** واختلف اهل العدل في العلم باستناد

افعالنا

افعالنا الينا هل هو ضروري او كسبي قال ابو الحسين بالاول وباقي
المشايخ بالثاني والمصنف رحمه الله اختار مذهب ابي الحسين **قال**
وان قلنا بمذهب المشايخ قلنا استدلالا على المطلوب ان وجد
الشيء من النتائج الى آخره وهو ظاهر **قال** والذي اثبته ابو الحسن
الاشعري وسماه كسبا واسند وجود الفعل وعدمه اليه تعالى ولم
يجعل للعبد شيئا من التاثير غير معقول **اقول** لما اورد المعتزلة
على الاشاعرة ايرادات والزموهم الزامات وبينوا لهم التفرقة
الضرورية بين ما يزاوله الانسان من الافعال وبين ما يجده من
الجمادات حتى قال ابو الهذيل عن بشر المريسي حمار العقل من بشر
لانك اذا اتيت به الى جدول صغيرة طفره واذا اتيت به الى
جدول كبير لم يطفره لانه فرق بين ما يقدر على طفره وبين ما
لا يقدر وبشر لم يفرق بين مقدوره وغير مقدوره وحصل لهم
الشبهة في اسناد الفعل الى الله تعالى او الى العبد راموا الجمع بينهما
فقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد ثم اختلفوا في
تفسير ذلك الكسب فقال ابو الحسن الاشعري وهو الذي ينسب
اليه الاشاعرة معناه ان العبد اذا صمم العزم واختار الطاعة
او المعصية خلق الله فيه الطاعة او المعصية عقيب عزمه وقال
القاضي ان ذات الفعل من الله ومن العبد قدرة مؤثرة في صفاته
من كونه طاعة او معصية قال الامام منهم ان العبد اذا استقل

بسر صح

بادخال الشيء في الوجوه بطل ما قلتم ان العبد لا يؤثر وان لم تستقل
فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وقال البيضاوي
منهم ايضا انه مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل يكون هو ايضا واقع
بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل ويعود المحذور و
بالجملة القول بالكسب هذيان **قال** شبهة وجوابها قالت
المجبرة ان كانت القدرة والارادة من الله تعالى وبغيرهما يمتنع
الفعل ومعهما يجب فالفعل من الله تعالى والملزوم ظاهر الثبوت
فكذا اللازم والجواب انه لا يلزم من كون آلة الفعل من الله ان
يكون الفعل منه غاية ما في الباب انه يتخيل منه الايجاب واما الجبر
فلا ودفع الايجاب بان يقول كون آلة الفعل من الله مسلم الا ان
فعل العبد تابع لداعيه فيكون باختياره لانا لا نريد بالاختيار
الا هذا القدر وبعد ظهور كون فعله تابعا لداعيه ان سموه ايجابا
لكون الآلات من الله كان منازعة في التسمية ولا مضايقة فيها
ولو قالوا ان الله خلق العبيد ولو لم يخلقهم لما كانت الافعال
ولما خلقهم كانت فيكون هو تعالى فاعلا لها كان مثل قولهم
واسهل لكن لا يخفى على العاقل ما فيه **اقول** لما فرغ من الاحتجاج
على المذهب الحق اشار الى شبهة المخالف وقد ذكر ههنا شبهتين
الاولى تقريرها ان كل ما كانت آلة الفعل من الله كان الفعل صادرا
منه لكن الملزوم حق فاللازم مثله اما بيان الملازمة فاما بيان

حقية الملزوم فلان المراد بالآلة هو مؤثر الفاعل بواسطة في منفعلة
القريب منه كالقدوم بالنسبة الى النجار فان اثر النجار في الخشب
وهو يفرق اتصاله انما يصل الى الخشب بواسطة القدوم وكان
يقول ههنا ان فعل الانسان انما يقطع بواسطة قدرته وارادته
لاستحالة صدور الفعل الاختياري بدونهما ولا شك في كونهما
من فعل الله تعالى واما بيان الملازمة فلان الفعل بدون الته محال
فيكون علة له وعلة العلة علة والجواب اما تفصيلا فلانه لا يلزم
من كون آلة الفعل من الله ان يكون الفعل منه والا لكان الحداد
فاعل السيف هو القاتل للولي فيذم او للكافر فيمدح واللازم
كالملزوم في البطلان وهو ظاهر سلمنا لكن ذلك توهم للايجاب
لوجوب وجود الفعل عند انضمام الارادة الى القدرة فهو مناف
لكون العبد فاعلا بالاختيار جواز الفعل وعدمه نظرا الى القدرة
المستقلة والوقوع تابع للداعية والقصد فهو مسبوق بهما والا
يجاب الحقيقي غير مسبوق بهما كالنار في احراقها والماء في تبريده
فان سموا ذلك الوقوع تبعا للداعية والقصد ايجابا فهو مصطلح
لا مضايقة فيه واما اجمالا فلان دليلكم اوضح بجميع مقدماته
لكان للقائل ان يقول كلما كان فعل العبد موقوفا على وجوده
ووجوده من فعل الله ففعل العبد من فعل الله وكان اسهل
من قولهم وابين لكن ذلك باطل قطعا لانا نعني بكون العبد فاعلا

اى مباشرا قريبا لان جميع ما يتوقف على فعله يكون منه وهو ظ
قال شبهة اخرى وجواب قالوا ايض علمه تع يتعلق بفعل العبد
فيكون تركه ممتنعا اذ لو فرض تركه لزم كون علمه تع جهلا فاللازم
محال فالملزوم مثله واذا كان تركه ممتنعا كان العبد مجبورا قلنا
هذا ايض يوهم الايجاب واما الجبر فلا ويلزمهم مثله فى فعل البارى تع
وكل ما اجابوا به فهو جوابنا على انا نقول العلم لا يكون علما الا اذا
طابق المعلوم فيكون تابعا للمعلوم فلو كان مؤثرا فى المعلوم كان
المعلوم تابعا له فيدور واذا لم يكن مؤثرا لم يلزم الايجاب اقول
هذه الشبهة الثانية لهم وهى اقوى ما لهم من الشبهة وتقريرها
ان الافعال المنسوبة الى العبد واجبة الوقوع ولا شىء من واجب
الوقوع بمقدور فلا شىء مما هو منسوب الى العبد بمقدور واما الصغرى
فلانها معلومة لله لما تقدم من علمه بكل ما صح ان يكون معلوما وكل
معلوم له تع يمتنع خلافه والا لزم انقلاب علمه تع جهلا وانقلاب
علمه جهلا مح فكل معلوم له واجب الوقوع وهو المطلوب واما الكبرى
فلما تقدم من ان متعلق القدرة هو الامكان لا الوجوب والامتناع
فيصدق النتيجة وهو المطلوب والجواب من وجوه الاول
بالمنع من صحة الكبرى ظ بل الوجوب المنافى للمقدورية هو الوجوب
الذاتى لا الغيرى والوجوب هنا غيرى نظرا الى تعلق العلم به فلا ينافى
امكانه الذاتى الذى هو متعلق القدرة على انا نقول غاية ما فى الباب

ان ذلك

ان ذلك موهم للايجاب نظرا الى وجوب وقوع المعلوم اما الجبر الذى
هو عبارة عن خلق الفعل فى العبد فلا يفيده دليلكم ثم انا نقول
الايجاب المذكور غير مناف للاختيار الذى هو تبعية الفعل
الداعية المنضمة الى القدرة الثانى ان ما ذكرتموه منقوض
اجمالا بفعل الله تع فانه معلوم وكل معلوم له واجب ولا شىء
من الواجب والممتنع بمقدور له تع فلا شىء من الفعل المنسوب
اليه تع بمقدار فيلزم سلب القدرة عنه بط بالاجماع والدليل
فكل ما اجابوه به فهو جوابنا الثالث انا نمنع تاثير العلم فى الفعل
الوجوب لان العلم تابع للمعلوم ولا شىء من التابع بمؤثر وهو
المطلوب اما ان العلم تابع للمعلوم ومثال له ومطابق فتبعيته
بهذا المعنى ظاهرة واما انه لا شىء من التابع بمؤثر فلان التابع
متاخر فلو كان مؤثرا لكان متقدما فيكون متقدما متاخرا معا
وهو محال قال هذا بيان ان العبد اذا ثبت ان للعبد فعلا فكل
فعل يستحق العبد به مدحا او ذما ويحسن ان يقال له لم فعلت فهو
فعله وما عداه فهو فعله تع اقول لما ثبت ان للعبد فعلا
ولله فعل ايض اراد ان يفرق بينهما باعطاء قاعدة يستحضرها
من يريد الفرق فقال كلما يستحق العبد عليه مدحا كالعبادة
او ذما كالمعصية او يقال له لم فعلت كتجارته واسفاره فهو فعله
وما لا يكون كذلك كحسن صورته وثقل جسمه وخلق السموات

وجعل الكواكب فيها فليس ذلك بفعله بل فعل الله سبحانه **قال**
اصل اذا ثبت ان فعل الباري تبع لداعيه والداعي هو العلم
بمصلحة الفعل او الترك فافعاله تعالى لم يخل عن مصالح اي انه انما
يفعل لغرض واذا ثبت انه كامل لذاته ومستغن عن الكل فتلك
المصالح لم تعد اليه بل الى عبيده واذا ثبت ان افعاله لمصالح
عبيده ثبت بطريق العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم
لم يصدر عنه تعالى **اقول** في هذا الاصل فوائد **الاول** انه فعل الله
تعالى تبع لداعيه وهذا تقدم بيانه وهو معنى كونه مختارا **الثاني**
انه تعالى يفعل لغرض بمعنى انه يسوق افعاله الى كمالاتها والغرض نسبا فعلها
الى كمالاتها وذلك ظاهر لمن تدبر مخلوقاته واما بمعنى انه يفعل
بمصالح يرجع الى غيره والدليل على ذلك ان الداعي هو العلم بمصلحة
الفعل او الترك الباعث على ايجاده واذا كان كذلك فافعاله تعالى
لم يخل من الحكم والمصالح لان ذلك لازم من كونه فاعلا مختارا
وذلك ثابت له بالبرهان ولازم اللازم لازم فافعاله يلزمها
المصالح والحكم وتلك المصالح والحكم مرادنا بالاغراض ففعله تعالى
لا يخلوا من غرض وهذا مذهب اصحابنا الامامية والمعتزلة خلافا
للاشاعرة فانهم حكموا بسلب الغرض عن افعاله تعالى وذلك باطل
باتفاق الفقهاء والحكماء اما الفقهاء فلانهم يذكرون للاحكام
الشرعية عللا واغراضا مناسبة لها لكون القصاص للانزجار

عن القتل وتحريم المسكر تحصينا للعقل الى غير ذلك من الاغراض
واما الحكماء فانهم قالوا الحادث لا بد من علل اربع الفاعل والمادة
والصورة والغاية هي الغرض ثم الذي يدل على بطلان قولهم ايضا
ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح لاستحقاق الذم
عليه والباري سبحانه منزه عن القبيح كما تقدم وايضا دلالة
القران كقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما باطلا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
الثالث انه لما ثبت كونه تعالى كاملا مطلقا مستغنيا في ذاته وصفاته
استحال عود الغرض اليه والا لكان ناقصا مستكملا بذلك الغرض
بل الغرض اما كمالية الفعل كما قلناه او كونه عائدا الى العبيد لا اليه تعالى
الرابع لما ثبت ان افعاله تعالى لمصالح عبيده لزم ذلك بطريق
عكس النقيض ان كل ما ليس فيه مصلحة لعبيده فليس صادرا منه تعالى
بل من غيره **قال** فصل قد بيّنّا حقيقة ارادته تعالى لافعال نفسه
واما ارادته لافعال عبيده فهو امره لهم بها والامر بالقبيح يتضمن
الفساد فلا يأمر به وبيّنّا انه لا يفعل القبيح ولا يرضى به لان
الرضاء به قبيح كفعله **اقول** ذهب الحسين البصري الى ان ارادته تعالى
هي علمه باشتمال الفعل على المصلحة فان كان من افعال نفسه فعله
والا امر به فالامر عندهم ملزوم للارادة ومشروط بها وقال
ابو القاسم البلخي ارادته لفعل نفسه كما تقدم ولفعل غيره امره به

فالامر عنده ارادة اذا تقرر هذا فهنا مسئلتان **الاول** انه تعالى لا يأمر بالقبيح لان الامر اما نفس الارادة او مشروط بها وعلى التقديرين ارادة القبيح عليه تعالى محال اما اولا فلان القبيح لا مصلحة فيه فلا يتعلق بالارادة واما ثانيا فلان الامر بالقبيح وارادته مشتملان على فسادهما تاثيره من وقوع القبيح او مشار فيه وقد تقدم نفي الفسادعنه تعالى **الثاني** انه تعالى لا يرضى بالقبيح وهو اتفاق هنا ومن الاشاعرة فان الرضاء بالقبيح قبيح كفعله لان العقلاء كما يذمون فاعله يذمون الراضي به ولقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واعلم ان الاشاعرة وان وافقونا في عدم الرضاء بالقبيح فقد خالفوا في عدم ارادته فان عندهم مراد لكونه كاينا والله سبحانه يريد جميع الكائنات عندهم لانه فاعل لكلها فهو مريد لها وذلك لانهم جعلوا الرضا امرا غير الارادة وضرورة العقل يمنع المغايرة وتحقيق ذلك في المطولات **قال** تفسير ما ورد انه تعالى خالق الخير والشر اريد بالشر ما لا يلائم الطباع وان كان مشتملا على مصلحة **اقول** لما قرر انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده استشعر ورود سؤال تقريره انه ورد في النقل الصحيح انه تعالى خالق الخير والشر وكذا في الكتاب قوله ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله والشر والسيئة قبيحان فيكون فاعلا للقبيح وهو خلاف ما قررتموه فاجاب

بان

بان كلا من الخير والشر يقال على معنيين **الاول** يراد بالخير ما كان ملائما للطباع كالمستلذ من المدركات وبالشر ما لا يلائم كخلق الحيات والعقارب والموذيات فانها يشتمل على حكم لا يعلمها تفصيلا **الثاني** يراد بالخير ما يرادف الحسن والمصلحة وبالشر ما يرادف القبيح والفساد والمنسوب اليه بالخلق هو الاول منهما وكذا يراد بالحسنة ما يرادف الطاعة ويراد بها ما هو مستطاب كالخصب وسعة الرزق وبالسيئة ما يرادف المعصية ويراد بها ما هو مكروه كالجدب وضيق الرزق والمنسوب اليه تعالى في الاية هو المعنى الثاني منهما بدليل قوله تعالى فاذا جائتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وقوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وانما حملنا ما ورد في النقل على ما قلناه جمعا بين الدليل العقلي والنقلي الصحيح مع عدم المانع من ذلك **قال** تبصرة تكليف الباري تعالى امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم وذلك لا ينافي الحكمة وان كان مشقة فلا يكون قبيحا والغرض من التكليف امتثال العبد ما كلف به فلا يكون ما لا يطاق حسنا **اقول** لما فرغ من تقريرات العدل شرع في فروعه وقد ذكر فرعين **الاول** التكليف وفيه مسائل **الاول** التكليف لغة ماخوذة من الكلفة وهي المشقة واصطلاحا عرفه المصنف بانه امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما

فيه مفسدة تهم وهو اجود مما عرف به لاستعمال الجنس القريب فيه
وهو الامر والنهي وقوله بما فيه مصلحتهم يشتمل الواجب والندب
لتعلق الامر بهما اذ الامر عند الاكثر للقدر المشترك بينهما وقوله
ونهيهم عما فيه مفسدتهم يشتمل الحرام والمكروه فان المكروه مشتمل
على مفسدة ما وان كانت ضعيفة لا تبلغ مرتبة القبح وان شئت
كان المكروه داخلا في ما فيه مصلحة باعتبار تركه ويكون النهي
مختصا بالقبيح ولما كان المباح ليس من التكليف عند المحققين لم
يتعرض له بدخول في التعريف لانه اشتمل على مصلحة او مفسدة
لكان اما راجح الفعل او راجح الترك فلم يكن مباحا متساوي
الطرفين هذا خلف الثاني التكليف موافق للحكمة غير مناف لها
وان كان مشتملا على مشقة وبيان ذلك تظهر من تقريرنا
فيما سبق انه يفعل لغرض ومصلحة تعود الى العبد فاذا علم ان
مصلحتهم انما يحصل بامتثال الاوامر وان مفسدتهم لا ينتفي
الا بالانتهاء عن نواهيه وجب في حكمة امرهم ونهيهم ليحصل الغرض
من خلقهم وذلك الغرض هو التعريض لاستحقاق الثواب الدائم
المشتمل على التعظيم والاجلال والخلاص من العقاب المشتمل على
الاستخفاف والاهانة ان قلت ذلك الغرض وتلك المصلحة
الابتداء بها من غير توسط التكليف ممكن فلا فائدة في توسطه
قلت يمنع امكان الابتداء بذلك في الحكمة لان التعظيم اللازم

للثواب

للثواب لغير مستحقه قبيح ولو فرض جوازه لكان تفضلا والاستحقاق
مزية هذا مع ان التكليف مشتملا على مصالح اخر غير ذلك الاول
رياضة النفس بامتثال الاوامر والنواهي تمسك عن ارسال عنان
القوة الشهوانية والغضبية في ميدان مقتضياتهما فيسلم للقوة
العقلية صفاها عن المنافيات والكدورات فتحصل على اخلاق
حميدة الثاني ان امتثال الاوامر والنواهي تبعث لنفس وتعودها
وتمرنها على النظر في الامور الالهية والمقاصد العالية والنظر في
احوال الذوات الشريفة والتفكر في ملكوت السموات والارض وكمال
مبدعها وموجدها وكيفية فيضان الموجودات عنه فيحصل النفس
على مرتبة لا يوصف وعلم لا يشرف الثالث ان امتثال الاوامر
والنواهي مما يتم به نظام النوع الانسان المقتضي ذلك للعدل المقيم
لحيوة ذلك النوع وستسمع لهذه فضل بيان قريبا ان شاء الله تعالى
الرابع ان التكليف لازم في الحكمة والا لزم الاغراء بالقبيح وهو قبيح
بيان الملازمة ان خلق العبيد مجبور على الميل الى القبيح والنفور
عن الحسن مع عدم زاجر له اغراء ظاهر بالقبيح وخالف الاشاعرة في
ذلك بناء على اصلهم الفاسد وقد تقدم بطلانه الخامس انه
لما كان الغرض من التكليف امتثال العبد لما كلف به وجب كون
التكليف به على حال يمكن معها الامتثال والا لما تم الغرض فيكون
التكليف ح قبيحا وتلك الحال ان يكون ممكن الوقوع فيدخل

في ذلك ان يكون مقدورا له والامكان ممتنع الوقوع وان لا يشتمل
على مفسدة لان تلك المفسدة تقتضي المنع منها ومما يشتمل عليها
فلا يكون ممكن الوقوع عقلا وشرعا وان يكون المكلف قادرا على
فعله عالما بما كلف ومتمكنا من العلم وان توقف على ان يكون
ممكنه واما الشرائط العائدة الى الرب للمكلف فهي علمه بصفات الفعل
وقدرها يستحق عليه من الجزاء وقدرته على ايصاله وانتفاء فعل
القبيح عنه والا لكان حصول الغرض من المكلف غير متيقن **قال**
اصل اذا علم الباري ان العبيد لا يمتثلون التكليف الا بفعل حسن
يفعله وجب صدوره عنه لئلا ينتقض غرضه ومثل ذلك يسمى
لطفا فيكون اللطف واجبا **اقول** لما فرغ من الفرع الاول شرع
في الفرع الثاني وهو اللطف وعرفه المتكلمون بانه عبارة عن فعل يقرب
الى فعل الطاعة وترك المعصية وليس له حظ في التمكين يخرج القدرة
فان الفعل بدونها ممتنع مع ان وجودها مقرب ايضا وقولنا فلا
يبلغ الالجاء لان التقرب متى ادى الى الالجاء كان منافيا للتكليف
فلا يجوز مجامعته له اذا تقرر هذا فاعلم ان المعتزلة والامامية
اتفقوا على وجوب اللطف على الله خلافا للاشاعرة والدليل على
حقية المذهب الاول انه لو لم يجب لزم نقض الغرض لكن نقضه سفه
ممتنع على الحكيم فيكون اللطف واجبا وهو المطلوب واشار المصنف
الى بيان الملازمة بان الباري اذا علم ان العبيد لا يمتثلون التكليف

الا

الا عند فعل حسن يفعله بهم مع تعلق ارادته بوقوع الطاعة منهم
وانتفاء المعصية عنهم فلو لم يفعل ذلك الفعل لكان ناقضا لغرضه
ونظير ذلك في الشاهد ان انسانا اذا تعلق غرضه بحصول شخص وليمته
وعلم انه لا يحضر الا عند نوع من الارسال والبشاشة والتلطف
ثم انه لم يفعل ذلك فانه يكون ناقضا لغرضه وقد علم من هذا التقرير
ان الفعل بدون اللطف ممكن وانما الغرض داعية المكلف على امتثال
الامر ثم اللطف قد يكون من فعل الله فيجب عليه كما قررناه وقد
يكون من فعل المكلف فيجب عليه نعم اشعاره به وايجابه عليه وقد
يكون من فعل غيره فيجب عليه نعم الايجاب على ذلك الغير والتعويض
لان التكليف لمصلحة الغير بدون العوض منه قبيح **قال** رحمه الله الفصل
الثالث في النبوة والامامة اصل اذا كان الغرض من خلق العبد مصلحتهم
فتنبيههم على مصالحهم ومفاسدهم مما لا يستقل عقولهم بادراكه
لطف واجب وايضا انا امكن بسبب كثرة حواسهم والاتهم واختلاف
دواعيهم وارادتهم وقوع الشر والفساد في اثناء ملاقاتهم ومعا
ملاتهم فتنبيههم على كيفية معاشرتهم وحسن معاملتهم وانتظام
امور معاشهم التي تسمى شريعة لطف واجب ولما كان الباري سبحانه
غير قابل للاشارة الحسية فتنبيههم بغير واسطة مخلوق مثلهم
غير ممكن فبعث الرسل واجبة **اقول** النبوة لغة اما من الانباء
وهو الاخبار او من النبوة وهو العلو واصطلاحا رياسة عامة

لشخص انسانی مؤید من الله بمعجزات ربانیة وعلوم الهیة مستغن فیها عن واسطة بشر اختلف فی وجوبها فقال اصحابنا الامامیة والمعتزلة بذلك وخالفت الاشاعرة فیه واستدل المص رحمه الله بوجهین **الاول** لما ثبت ان افعاله تعم معللة بالاغراض وان الاغراض عائدة الی العبید وهی منحصرة فیما فیه مصالحهم ودفع مفاسدهم وذلك اما فی معاشهم او معادهم ثم تلك المصالح والمفاسد قسمان احدهما ما یستقل عقولهم به كوجود الصانع وصفاته وحكمته وحسن بعض الاشیاء وقبح بعض وهذا قد یفتقر فیه الی التنبیه لجواز الغفلة واستیلاء الشهوة والغضب وسلطان الهوی فیغمر العقل فی الملابس البدنیة فلا یحصل المط وثانیهما ما لا یستقل كالكثیر من المصالح المعاش والاغذیة والادویة وكالعبادات وكیفیاتها وهذا مما یفتقر ضرورة الی التنبیه علیه والتنبیه فی كلا القسمین لطف لهم وكل لطف واجب **الثانی** انه لما كان الانسان بحیث لا یستقل وحده بتحصیل مهمات معاشه بل یفتقر الی مشاركة ومعاون فی ذلك كان الاجتماع والملاقات والمعاشرة ضروریة فكانت مستلزمة لوقوع معاملة ومعاوضة ثم انه لما كان سلطان الغضب والشهوة مستولیان علی الاشخاص ومحبة كل النفس بحیث لا یغبن ویكره الانغبان امكن وقوع الشر والفساد بسبب التعدی فی تلك المعاملة فاقتضت

الحكمة

الحكمة وجود سنة عادلة قانونیة یرجع الیها عند وقوع التنازع والا لوقوع الشر والفساد الی اهلاك الاشخاص البشریة المستلزم ذلك ارتفاع النوع المطلوب فی الحكمة بقاؤه ثم ان تلك السنة المسماة بالشریعة لو فرض تقریرها الی الاشخاص لاستلزم التنازع المذكور ایضا لاختلاف الاراء والاهواء فی تقریرها فوجب كونها صادرة عن الجانب الالهی ثم انه لما لم یكن الباری تعم قابلا للاشارة الحسیة والمواجهة والمخاطبة وجب وجود واسطة بینه وبینهم له وجه روحانی لیتلقی الوحی الالهی ووجه جسمانی یخاطب الاشخاص البشریة وذلك هو النبی فوجود النبی لطف ضروری فی بقاء النوع فكان واجبا **قال** اصل امتناع القبایح والاخلال بالواجبات عن الرسل علی وجه لا یخرجون عن حد الاختیار لئلا تنفر عقول الخلق عنهم ویثقون بما جاء به لطف فیكون واجبا ویسمی هذا اللطف عصمة فالرسل معصومون **اقول** لما فرغ من وجوب وجود شرع فی ذكر صفاته وقد منها وجوب العصمة وقد اختلف الناس فی ذلك فقال الخوارج بجواز صدور الكفر عنهم لاعتقادهم ان كل ذنب صدر عمدا فهو كفر وجوزوا علیهم تعمد الذنوب وقال اصحاب الحدیث وجمهور الاشعریة والحشویة یجوز علیهم ما عدا الكفر من المعاصی الا الكذب فی اداء الرسالة وقال المعتزلة والزیدیة بجواز الصغایر علیهم ثم اختلفوا فعند بعضهم

وقوع صح

يجوز على سبيل السهو لا العمد لكن لعلو درجتهم لا يؤاخذون بها
وعند بعضهم يجوز على سبيل القصد لكنها تقع محبطة بكثرة
ثوابهم وعند بعضهم انهم يجوز على سبيل التاويل كما تاول
ادم عم حمل النهي عن النوع بارادة الشخص فجوز غيره من الاشخاص
واتفق هؤلاء كلهم على اختصاص المنع بزمان النبوة لا قبلها ووقال
اصحابنا الامامية انهم معصومون من اول العمر الى اخره من الذنوب
كلها صغير وكبير وعمدا وسهوا وهو الحق وكلام المصنف يشتمل الى
مسئلتين الاولى في معنى العصمة وهو انها لطف يمتنع معه وقوع
القبائح والاخلال بالواجبات لا على الجهة الجبر بل مع بقاء الاختيار
فاللطف جنس وقولنا يمتنع الخ فصل يخرج به باقي الالطاف
فانه مع تقربها يجوز معها المخالفة بخلاف العصمة وقولنا لا على جهة
الجبر الخ ليس من تمام الحد بل هو رد على من حكم بان المعصوم لا يقدر
على المعصية وهو قول ابي الحسن الاشعري وبعضهم قالوا انه لا
يتمكن المعصية لخاصية نفسانية او بدنية تقتضي امتناع المعصية
منه والحق خلاف ذلك اذ لو كان مسلوب الاختيار لزم ان لا يستحق
مدحا ولا ثوابا واللازم كالملزوم في البطلان والملازمة ظاهرة
الدليل على عصمة الرسل ان حصولها لطف وشرط في حصول
اتباعهم واللطف الذي هو شرط في الواجب واجب فالعصمة واجبة
اما الصغرى فلانه على تقدير عدم العصمة تنفر القلوب والعقول

عن الرسل

عن الرسل ويحصل الاستنكاف عن اتباعهم وايضا لم يحصل وثوق
باخبارهم عن الله تع بجواز الكذب ح فلم يحصل الانقياد لهم ومع وجودها
يكون الامر بخلاف ذلك فيكون العصمة لطفا وذلك هو المطلوب
واما الكبرى فلانه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب لزم خروج
الواجب عن كونه واجبا وهو باطل **قال** مقدمة كل مبعوث من حضرته
الى تع لم يتايد بامر خارج للعادة خال عن المعارضة مقرون بالتحدي
موافق لدعواه لم يكن لهم طريق الى تصديقه ويسمى ذلك معجزة
وظهور معجزات الرسل واجب **اقول** لو قدم هذا البحث على
ما قبله لكان اولى لانه شرط في اصل النبوة والعصمة شرط في الا
تباع وهو في المرتبة الثانية وفيه نظر لان المراد بالعكس لان العصمة
وصف ذاتي في الشيء يجب بحقيقته ليجوز بعثته فيكون حصول
اتباعه الذي يحصل بخلق المعجزة بعده ويمكن ان يقال ان وجوب المعجزة
شرط متفق على وجوبه بخلاف العصمة وبالجملة لا مساحة في تقديم
انهما كان مع اتفاقهما في الشرطية اذا تقرر هذا فاعلم ان في كلام
المصنف فائدتين الاولى تعريف المعجزة وهو امر خارق للعادة
خال عن المعارضة مقرون بالتحدي موافق لدعوى الاتي به وانما
قلنا امر ولم نقل فعل ليعم الاثبات والنفي فالاثبات كجعل العصى حية
والنفي كسلب القدرة فهنا قيود **الاول** خرق العادة فانه لو لم يكن
خارقا كطلوع الشمس من المشرق لم يدل على الصدق وخرقه للعادة

قد يكون للعادة قد يكون في جنسه كما قلنا وقد يكون في صفته
كفصاحة القران الثاني خلوه عن المعارضة فانه لو لم يخل عن المعارضة
بل كان مقدورا لم يدل على التصديق كالسحر والشعبدة الثالث اقترانه
بالتحدي اي طلب المعارضة ليخرج عن كرامات الاولياء والارهاص
الذي يفعله الله تعالى للدلالة على قرب مجيء نبي وكذا ما يفعل تكذيبا
كقصة النمرود مع ابراهيم فانه لما جعل الله بردا وسلاما فجائته نارا
فاحرقت نصف وجهه الا عين الرابع مطابقته للدعوى فانه لو لم
يطابق لم يدل ايضا كقصة مسيلمة لما دعا صلى الله عليه وآله للاعور
فرد الله عينه فقال انا ادعو الله فدعاه فذهبت عينه الموجودة الخامس
انه يجب خلق المعجز على يد النبي صلعم لانه لما تساوت اشخاص الانسان في
صلاحية النبوة لم يكن الدال على تعيين النبي الا المعجزة فيكون خلقه
واجبا وهو المطلوب قال صلى محمد رسول الله لانه ادعى النبوة واظهر
المعجزة اما الدعوى فمعلومة بالتواتر واما المعجزة فكثيرة واظهرها القران
لانه صلعم تحدى به العرب وعجزوا عن معارضته مع توفر دواعيهم
وفرط فصاحتهم والى الان لم يقدر واحد من الفصحاء على تركيب
كلمات على منواله فيكون معجزة فيكون محمد صلى الله عليه وآله نبيا
حقا اقول سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب لانه ادعى النبوة
وظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك فهو صادق في دعواه والمصنف
رحمه الله لم يورد الكبرى اما لظهورها او لكونها معلومة من البحث السابق

اما الصغرى

اما الصغرى فقد اشتملت على دعويين الاول دعوى النبوة وهو معلوم
بالتواتر المفيد للعلم ضرورة الثاني انه ظهر المعجزة على يده فهو كثير
كانشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه واطعام الخلق الكثير من
الزاد القليل والاخبار بالغيب وكلام الحيوان الاعجم الى غير ذلك
واظهرها القران العزيز الباقي فانه معجزة لانه تحدى به العرب وعجزوا
عن معارضته اما تحديه اي طلب الاتيان بمثله فلانه بلغ ما امر به
في قوله فأتوا بسورة من مثله فأتوا بعشر سور من مثله مفتريات الى
غير ذلك واما عجزهم فلانه امرهم باتباعه فابوا ذلك فخيرهم بين الاتيان
بمثل القران او مناجزة القتال فاختاروا القتال الذي هو اشق من
الاتيان بمثله مع ان الاتيان بمثله كان سهل عليهم لانهم اهل الكلام
والفصاحة المفرطة فعدولهم من الاشق من افادة الاسهل دليل ظاهر
على عجزهم اذ العاقل لا يختار ذلك في حال قدرته واختياره هذا مع
انه الى الان لم يقدر واحد من الفصحاء والبلغاء على تركيب كلمات
على منواله او على ما يقاربه فيكون معجزة وذلك هو المطلوب فائدة
اختلفوا في علة اعجاز القران قيل للصرفة بمعنى انه تعالى سلب قدرة
العرب ودواعيهم عن الاتيان بمثله وقيل انه اسلوب خاص غير
معهود لهم وقيل لفصاحته البالغة وقيل لاشتماله على الفصاحة والبلاغة
والعلوم الشريفة وهو الحق وتحقيق ذلك في المطولات واما الكبرى
فلوجهين الاول المعجزة لما كان من فعل الله تعالى لغرض التصديق لو لم

يدل على صدق من ظهر على يده لاستلزام ذلك كذبه فكان اظهاره ح
تصديقا لذلك الكاذب فيقبح عقلا محال على الحكيم تعالى الثاني انا نعلم
ضرورة ان شخصا لو حضر بين يدي ملك وقال انا رسول هذا
الملك اليكم ودليل صدقي في دعوى رسالتي ان الملك ينزل على
سريره او يضع عمامته ثم ان الملك فعل ذلك عقيب كلام ذلك
الشخص فان المخاطبين عند ذلك يضطرون الى تصديقه كذلك
النبي لما ادعى النبوة وان الله يظهر على يده كذا فظهر كما قال فان
الضرورة ح تلجئنا الى تصديقه في دعواه **قال** هداية اذا كان محمد
نبيا يجب ان يكون معصوما فكل ما جاء به مما لا يعارضه العقل يجب
تصديقه وان نقل عنه شيء مما عارضه لم يجز انكاره بل يتوقف فيه
الى ان يظهر سره فشريعته التي هي ناسخة للشرايع باقية ببقاء الدنيا
يجب الانقياد لها والامتثال لاحكامها **اقول** في هذه الهداية فوائد
الاول لما ثبت نبوة سيدنا محمد بن عبد الله وجبت عصمته وكل
من ثبت عصمته استحال الكذب عليه ثم فيكون هو كذلك واذا
استحال الكذب عليه يجب تصديقه في كل ما اخبر به عن الله سبحانه
من الاحكام الشرعية والاخبار عن القرون الماضية وعن احوال
الآتية يوم القيمة وغير ذلك الثاني ان ما ورد عنه صلى الله عليه وآله
اما ان يكون موافقا للعقل او مخالفا فالاولى يجب تصديقه لتعاضد
العقل بالنقل ثم هذا الموافق قسمان احدهما حكم العقل بوجوبه

وثانيهما

وثانيهما حكم العقل بجواز طرفية النفي والاثبات بحيث لم يحكم
بامتناعه وعلى كل تقدير يجب التصديق بذلك كله والثاني وهو
المخالف للعقل فنقول اذا تعارض العقل والنقل فلا يجوز العمل بهما
والا لارتفع النقيضان ولا العمل بالنقل واطراح العقل والا لزم
اطراح النقل ايضا لان العقل اصل للنقل منه لانه منته الى قول الرسول
الثابت صدقه بالعقل فيكون اصلا له فلم يبق الا العكس وهو العمل
بالعقل واما النقل فلا يطرح بل للعلماء في ذلك مذهبان احدهما
ان يتوقف فيه الا ان يظهر سره او يفوض علمه الى الله وثانيهما ان يتاول
تاويلا لا ينكره العقل كقوله يد الله فوق ايديهم فان العقل يمنع ظاهر
اليد لامتناع الحاسة عليه والغرض ان النقل صحيح فحملنا اليد على
القدرة وذلك لا ينكره العقل الثالث ان شريعة نبينا صلى الله
ناسخة لجميع ما تقدمها من الشرايع والنسخ هو رفع حكم شرعي بدليل
آخر شرعي متراخ منه على وجه لولا الثاني لبقي الاول وذلك جائز
عقلا لان الاحكام شرعت لمصلحة العبيد والمصلحة فلا يتغير الحكم
التابع لها كالمريض الذي يتغير معالجاته بحسب تغير الامراض المفتورة
عليه وواقع نقلا فان الشرايع تشتمل على احكام كثيرة فيها ناسخ
ومنسوخ هذا وقد جاء في التورية احكام كثيرة دخلها النسخ يطول
الكلام بذكرها فبطل قول اليهود لعنهم بعدم جوازه ومع ذلك
كله لما ثبت نبوة محمد صلعم بالادلة المذكورة ولا شك ان ذلك يستلزم

جميع ما تقدمها فيكون كذلك وهو المطلوب الرابع ان شريعة نبينا
صلعم باقية ببقاء الدنيا لا يتطرق النسخ الى جملتها بشريعة غيرها
كقوله تع وخاتم النبيين وقوله عم لا نبي بعدي والاجماع المسلمين
على ذلك الخامس انه يجب الانقياد لشريعته عم بقوله تع فلا
وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في
انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وذلك عام بالنسبة
الى كل الاشخاص الانسانية لقوله تع وما ارسلناك الا كافة
للناس بشيرا ونذيرا **قال** اصل لما امكن وقوع الشر والفساد و
ارتكاب المعاصي من الخلق وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر امر
بالمعروف ناه عن المنكر مبين لما خفي على الامة من غوامض الشرع
منفذ لاحكامه ليكونوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ويامنوا
من وقوع الفتن فكان وجوده لطفا وقد ثبت ان اللطف واجب
عليه تع وهذا اللطف يسمى امامة فتكون الامامة واجبة **اقول**
لما فرغ من بحث النبوة شرع في الامامة ولما كان التصديق بالشيء
مسبوقا بتصوره وجب تعريف الامامة اولا ثم النظر في احكامها
فنقول الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص انساني على
وجه التبع والخلافة والرياسة جنس قريب لها وبعيدها بالعموم
فصل يخرج به رياسة القضاة الولاة في بلد خاص او حال خاص وقولنا
في امور الدين خرج رياسة ملك عمت الدنيا خاصة وقولنا

الدنيا خرج رياسة العلماء وقولنا لشخص انساني التنوين فيه للوحدة
ففيه اشارة الى وجوب وحدة الامام في كل عصر وانه شخص معهود معين
لا اي شخص كان وقولنا على وجه التبع والخلافة ليخرج النبوة فانها ايض
رياسة عامة على الوجه المذكور فلا بد من فصل يخرجها اذا تقرر هذا
فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب نصب الامامة فانكره بعض
الخوارج وقال بوجوبها اكثر الناس ثم اختلف القائلون بوجوبها
في انه هل هو عقلي او سمعي فقالت الاشاعرة واكثر المعتزلة بالثاني
وقال ابو الحسين البصري والكعبي والجاحظ واصحابنا بالاول لكن
اصحابنا قالوا على الله اي يجب في حكمته نصب رئيس لدفع الضرر والدليل
على مذهب اصحابنا ان نصب الامام لطف للمكلفين واللطف واجب
على الله فنصب الامام واجب عليه اما الكبرى فقد سبقت واما الصغرى
فلوجهين الاول انه لما استولى سلطان الشهوة والغضب على المكلفين
ومحبة كل منهم لحصول مراده وكراهيته لفواته وميل الطباع الى الظلم
ونفورها عن الانتظام امكن وقوع الشر والفساد بينهم فيستولي
بعضهم على بعض ويقع الهرج والمرج المودي الى هلاكهم وقد علم
كل عاقل نزع الهوى عن قلبه علما تجربيا انه متى كان للانسان رئيس
قاهر امر بالمعروف ناه عن المنكر اخذ على ايدي الجناة جازم
الطغاة ارتفع ذلك الشر والفساد وكانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد
ابعد وذلك هو المراد باللطف كما مر فيجب وجوده في الحكمة وهو المطلوب

وهنا ايرادات كثيرة وجواباتها ذكرناها في كتاب اللوامع من ارادها
فليقف عليها قال ولما كانت علة الحاجة الى الامام عدم عصمة الخلق
وجب ان يكون الامام معصوما والا لم يحصل غرض الحكيم اقول
اختلف الناس في وجوب عصمة الامام فنفاه الكل الا اصحابنا الامامية
واستدل المصنف على الوجوب بان العلة المحوجة لنصب الامام هي جواز الخطأ
على المكلفين لانه لو فرض عدم ذلك لما كان الوجوب حاصلا فاذا
فرض الامام جائز الخطاء وجب وجود رئيس له والكلام في الثاني
كالكلام في الاول فيلزم وجود ائمة غير متناهية وهو باطل فلازم من
جواز الخطاء على الامام فلا يكون جايز الخطاء وذلك هو المراد بالعصمة
فيكون العصمة واجبة وهو المطلوب قال اصل لما كانت عصمة الائمة
غير مؤدية الى الجاء الخلق الى الصلاح امكن وقوع الفتنة والفساد
بسبب كثرة الائمة فيكون الامام واحدا في ساير الاقطار ويستعين
بنوابه فيها اقول الاكثر على انه لا يجوز تعدد الائمة خلافا للزيدية
لانهم جوزوا قيام امامين في عصر واحد في بقعتين متباعدتين
اذا استجمعا الشرايط الامامية والحق خلافه لان وجود الامام نفسه
غير ملجئ الى دفع الفساد لما بينا في تعريف اللطف انه لا يبلغ الالجاء
وح جاز وقوع الفتنة والفساد مع وجوده فلو تعدد لزم نقض
الغرض من نصبه اذ لو اجتمع في زمان واحد امامان فرغب بعض الناس
الى احدهما وبعضهم الى الاخر والغرض ان كلا منهما يجوز له عقد الامامة

لنفسه

لنفسه فتقبل مخالفه ويقع الفساد وايضا لو جاز قيام امامين في زمان
امام واحد لزم المحال لانهما متساويان فلا اولوية لاتباع احدهما
دون الاخر فاما ان يتبعا معا وهو محال لجواز اختلافهما او يتبع
احدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا يتبعا وهو باطل لوجوب الرئيس
المستلزم لوجوب اتباعه ان قيل اذا كان واحدا فكيف يكون حاله
مع المكلفين بعيد الدار عنه قلت يستعين بنوابه على انفاذ اوامره
ونواهيه قال هداية لما كانت العصمة امرا خفيا لا يطلع عليه الا علام
الغيوب لم يكن للخلق طريق الى معرفة المعصوم فيجب ان يكون منصوصا
عليه من قبل الله تعالى او من قبل نبي او من قبل امام قبله اقول
اختلف الناس الى تعيين الامام بعد اتفاقهم على ان النص من الله
او من النبي او امام طريق الى ذلك فقال اهل السنة يحصل ايضا
بالبيعة والاختيار وقال الزيدية بالقيام والدعوة فعندهم
الشرايط خمسة العلم باحكام الشرع والزهد والشجاعة والقيام
والدعوة ويكون من ولد الحسين او احدهما وقال اصحابنا لا يحصل
الا بالنص لا غير وذلك لان العصمة شرط في الامام كما تقدم وهو
امر خفي لا يطلع عليه الا علام الغيوب وانما قلنا ذلك لان صلاح
الظاهر غير كاف في العصمة بل لا بد مع ذلك من صلاح الباطن لان
الاعمال في عرضة الريا والسمعة والنفاق فلولا النص على العصمة لم
يكن لنا طريق الى معرفتها ثم النص قد يكون من الله وهو قسمان احدهما

قوليٌّ وهو اللفظ الدالّ على المراد دلالة ظاهرة بذاته وهو الجلي اولا

بذاته مع ضمّ مقدّمة اخرى او مقدمات وهو الخفي وثانيهما فعلي وهو

الخلق المعجز على يديه عقيب دعواه وقد من الرسول صلعم او من امام قبله وهو

قوليٌّ وهو ينقسم الى قسمية المذكورين وفعلي كافعال يشعر اشعارا

ظاهرا بالدلالة على المعنى **قال** مقدّمة لما ثبت ان العصر لم يخل من

معصوم فكلّ امر اتفق عليه الامّة في عصر مما لا يخالف العقل كان حقا

فاجماع الامّة **اقول** انما ذكر المصنّف هذه المسئلة هنا لانها احد مقدّمات

الدّليل الاتي واجماع الامّة عبارة عن اتّفاق العلماء من امّة محمد صلعم

على امر من الامور ولم يخالف في كونه حجّة احد الا النظام واستدلّ

الجمهور على حجيّته بقوله عم لا يجمع امّتي على خطاء واما اصحابنا فلما كان

الامام واجب الوجود في كلّ عصر وهو واجب العصمة وسيّد العلماء فاذا

فرض اتفاق العلماء كلّهم في ايّ عصر كان فانّ قوله داخل في قولهم

فيكون ذلك الاجماع حقّا لاستحالة الخطاء على الامام فدليل حجّيّة

الاجماع هو قوله عليه السلام واعلم ان الامر المجمع عليه يجب ان لا يكون

مخالفا للعقل فانه لو خالفه لوجب المصير الى الدليل العقلي **قال** اصل

لما ثبت وجوب عصمة الامام ولم يثبت العصمة في غير الائمة الاثنى

عشر عم علي وحسن والحسين وعلي ابنه ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن

جعفر وعلي بن موسى ومحمد علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والخلف الحجّة

محمد بن الحسن صلواة الله عليهم اجمعين تقرير الدليل ان يقول كلما وجب

كون

كون الامام معصوما كان هؤلاء عم هم الائمة لكن المقدم حق فالتالي

مثله اما حقيقة المقدم فقد تقدم الدلالة عليها واما بيان الشرطية

فلانه لولاه لزم خرق الاجماع وهو بط بما تقدّم وذلك لان القائل

قائلان اما مشترط للعصمة فالائمة هؤلاء او غير مشترط فالائمة

غيرهم فالقول بوجوب العصمة والائمة غيرهم لم يقل به احد فيكون

خارقا بالاجماع فيكون باطلا وهو المط واعلم ان المصنف رحمه الله

اقتصر من الادلة على هذا الدليل وهنا ادلة اخر فلنشر الى بعضها

قوله تع يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر

منكم فالمراد اما علمت عصمتهم اولا والثاني بط والا لزم الامر بطاعة

جائز الخطاء امرا مط وهو قبيح لا يصدر من الحكيم فالاول هو المراد

وكل من قال بذلك قال انهم هم المعينون ويؤيده حديث جابر الا

نصاري عن النبي صلعم لما بيّنا له عن اولي الامر فقال عليه السلام هم

خلفائي يا جابر اولهم اخي علي ثم الحسن ثم الحسين وعد تسعة من ولد

الحسين قوله تع وكونوا مع الصادقين وتقريره كما تقدم

ان كل امام منهم ادّعى الامامة وظهر المعجز على يده وكل من كان كك

فهو امام والكبرى سبق تقريرها في النبوة واما الصغرى فقد

تواترت الامامية نقل جزئيها   نقلت الامامية تواتر

النص الجلي على علي عم من النبي صلعم كقوله هذا خليفتي عليكم وقوله انت

ولي كل مؤمن بعدي وقوله سلموا عليه بامرة المؤمنين ونص

على عم على الحسن والحسين ونص كل واحد من الباقين على من بعده فيكونوا
ائمة وهو المطلوب نقل الجمهور عن جابر بن سمرة عن النبي صم انه قال
يكون بعدي اثنا عشر اميرا كلهم من قريش ونقل مسروق عن ابن
مسعود انه قال لما سالته مسائل هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من
بعده خليفة قال نعم اثنا عشر عدد نقباء بني اسرائيل وكل من قال
بهذا العدد قال انهم الائمة روى سلمان الفارسي عن النبي صم
انه قال للحسين عم هذا ولدي امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم (امام ابن امام)
قائمهم ورد في التورية ان الله قال لابراهيم عم قد اجبت
دعاءك في اسماعيل وعظمته جدا جدا وسيلد اثنى عشر عظيما
قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من
المؤمنين والمهاجرين وجه الدلالة انهم اقرب الى النبي صم من كل
من ادعى الامامة وكل ما كان كذلك كانوا ائمة وهو المطلوب اما الصغرى
فظاهرة ان قلت العباس واولاده اقرب قلنا ممنوع او هو عم
من الاب لا غير وعلى عم ابن عم من الابوين سلمنا لكن خرج بالدليل
المشترط للعصمة والافضلية والحسنان ابناء رسول الله صم
ويحرم نكاح بناتهم عليه فيكونوا اقرب واما الكبرى فلان الاية
لان اولوية اولوا الارحام اما في كل ما للرجل ان يتصرف فيه او بعضه
فان كان الاول لزم انتقال ولاية رسول الله اليهم قضية للعموم
وان كان الثاني فالبعض اما الولاية او غيرها والثاني باطل لعموم القرينة

فيكون

فيكون هو الولاية لدلالة في نيته قوله النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم
وولاية النبي صم هي الولاية المقصودة من الاستدلال تواتر النقل عن النبي صم
اني تارك فيكم الثقلين كتاب وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض
ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ان قلت هذان الوجهان يعمان كل اهل
البيت فيصح قول الزيدية قلت ممنوع فان اشتراط العصمة يخرج
من عداهم خصوصا وقد جعل التمسك بهما مانعا من الضلال وذلك
لا يتم الا فيمن تحققت عصمته وكل من قال بذلك قال ان المراد الاثنا
عشر **قال** فائدة سبب حرمان الخلق عن امام الزمان ليس من الله تعم
لانه لا يخالف مقتضى حكمته ولا من الامام لعصمته فيكون من رعيته
وما لم يزل سبب الغيبة لم يظهر والحجة بعد ازالة العلة وكشف
الحقيقة لله تعم على الخلق والاستبعاد في طول عمره مع ثبوت
امكانه ووقوعه في غيره جهل محض **اقول** لما اعتقد اصحابنا وجوب
الامامة في كل زمان وتواتر نقلهم بحصر الامامة في الاثنا عشر وان
الثاني عم قد ولد وانه قد شاهده جماعة منهم يفيد قولهم العلم بنص
ابيه على غيبته عم وانهم نقلوا عنه مسائل وفتاوى وكان له نواب
بصدد الامر منهم عم ثم انه بعد ذلك غاب واستتر وانقطعت
تلك المشاهدة له عم توجهت همم الخصوم الى الطعن اولا في تلك
القاعدة الموجبة لوجود الامام في كل وقت بانه غير ظاهر بالاتفاق
ولا ناه ولا امر وثانيا بعد تسليم تلك القاعدة الموجبة لوجود

الامام في كل وقت بانه غير ظاهر بالاتفاق ولا ناه ولا امر وثانيا بعد
تسليم تلك القاعدة بالسؤال عن علة الغيبة اذ العبث والقبح عندكم
منفيان عن الحكيم تعالى وثالثا يمنع بقاء شخص هذه المدة الطويلة وله
هذا العمر الخارج عن العادة فاجاب اصحابنا اما عن الاول فيمنع انخرام
تلك القاعدة وانما يتم ذلك لو لم يقل بوجوده لطف وتصرفه لطف
اخر للقطبية حاصلة حال ظهوره وغيبته وهما بالنسبة الى
معتقديه شيئان كحال النبي صم في استتاره في الغار وحال
غيبة جماعة من الانبياء عن اممهم واما عن الثاني فاجاب
المصنف وجماعة بانه ليس من الله لحكمته ولا من الامام لعصمته بل من
الرعية لسوء اختيارهم وعدم قبولهم وادعائهم واذا كان كذلك يكون
الغيبة حاصلة ما دامت العلة حاصلة وانما يكون الحجة بعد ازالة
المانع من الظهور واجاب غيرهم بان السبب غير معلوم لنا اذ لا يجب
علينا معرفة علة خلق كل شيء افنعرف علة خلق الحيات والعقارب
وغيرهما تفصيلا بل يكفي الاجمال بان الحكيم لا يفعل الا لغرض
صحيح وح جاز ان يكون ذلك لمصلحة استاثر الله بعلمها وفي
قول المصنف وكشف الحقيقة لله ايماء الى هذا الجواب فيما اظنه واما
عن الثالث فانه ممكن والله قادر مختار فدفعه جهل محض ومكابرة
لصريح العقل وخروج عن الملة هذا مع انه قد وجد اضعاف عمره
عليه التحية اما في حق الاشقياء فكالسامري والدجال واما في حق

السعداء

السعداء فكنوح عم والخضر **قال** تبصرة لما كان الانبياء والائمة
يحتاج عليهم الامة للتعليم والتاديب وجب ان يكونوا اعلم و
اشجع ولما كانوا معصومين وجب ان يكونوا اقرب الى الله ولما
ولما كان الامام من رعية النبي وجب ان يكون للنبي نسبة في الفضل
الى الامام كنسبة الامام الى الرعية **اقول** في هذه التبصرة مسائل الاول
انه يجب كون الانبياء والائمة افضل من كل واحد من الامة والمراد
بالافضلية ان يكون اجمع لخصائص الكمال كما وكيفا وانما قلنا
بوجوب ذلك لان العلة في وجوب رياستهم نقص الرعية و
احتياجهم الى التعليم والتاديب فلو لم يكن المحتاج اليهم افضل لما
تحقق معنى حقيقة الاحتياج اليهم لكن الفرض خلاف ذلك فيدخل
في وجوب كونهم افضل من رعاياهم ان يكونوا اعلم واشجع واكرم
الى غير ذلك من الخصائص (الثاني) انه يجب كونهم اقرب الى الله تعالى بمعنى
انهم اكثر ثوابا او بمعنى انهم اكثر حظوة عنده بارادة الخير لهم او بمعنى
انهم اكثر استحقاقا للمراتب للتعظيم والتبجيل ولا شك ان هذه
المعاني كلها لازمة ومعلولة القيام بكمال الطاعات واجتناب
المقبحات الذي هو معنى التقوى لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقيكم اذا عرفت هذا فاعلم انه لما وجب عصمة الانبياء والائمة
وجب حصولهم على كمال الطاعات واجتناب كل المقبحات فلا
جرم كانوا اقرب بالمعاني المذكورة الثالث انه قد تقدم وجوب

كون الامام افضل من رعيته لما قلناه من الاحتياج اليه ولانه لولاه
لكان اما مساويا فيلزم الترجيح بلا مرجح او مفضولا وهو قبيح
عقلا وشرعا لقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن
لا يهدي الا ان يهدى اذا عرفت هذا فالامام لما كان من رعية
النبي صلعم لانه محتاج في التكميل وجب كون النبي افضل منه لما قلناه
هذا تقرير كلام المصنف وليس فيه هضم لمنصب الامامة كما يراه الا كما
ظنه بعضهم حتى قال ان عليا عم نفس النبي صلعم لقوله وانفسنا و
انفسكم في اية المباهلة واذا كان نفسه لا يكون نسبته اليه
كنسبة الرعية في النقص قلنا كونه نفسه او كنفسه لا يمنع من احتياجه
اليه في تحصيل الكمالات العلمية والعملية الذي هو مرادنا بان
النبي افضل منه بذلك الاعتبار ومن تفحص كلامه على عم ظهر له
حقيقة ما ذكر كقوله ولقد قيل له لقد اوتيت علم الغيب فقال ليس
ذاك بعلم غيب انما هو علم علمه الله نبيه ثم علمنيه وكقوله في وصف حاله
مع النبي صلعم يرفع لي كل يوم علما من اخلاقه الى غير ذلك والحكم الفاصل
بينهما ما حكاه علي عم انه قال له يا علي انك تسمع ما اسمع وترى
ما ارى لانك لست بنبي وانما انت وزير واعلم ان كلام
المصنف الذي قررناه يتوجه في امام نسبت الى نبي شريعته واما بالنسبة
الى غير شريعته فلا فان ائمتنا عم لا يقول ان نسبتهم الى اي نبي كان
نسبة رعية اليه حتى يكون علي بن ابي طالب نسبته الى احاد انبياء

بني

بني اسرائيل كذلك كلا وحاشا بل عند جماعة من اصحابنا ان ائمتنا عم افضل
من جميع الانبياء عدا محمد صلعم وعند بعضهم الا اولوا العزم منهم
وتوقف شيخنا المفيد في ذلك والحق عندي ان عليا عم افضل
من كل احد الا رسول الله صلعم واما باقي الائمة فهم افضل ممن عدا اولي
العزم واما اولوا العزم فعندي في ذلك توقف والله اعلم قال

الفصل الرابع في المعاد ان الله تعالى خلق الانسان واعطاه العلم و
القدرة والارادة والادراك والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار
بيده وكلفه بتكاليف شاقة وخصه بالالطاف الخفية والجلية لغرض
عايد اليهم وليس ذلك لانواع كمال لا يحصل الا بالكسب لو امكن
بلا واسطة لخلقهم عليه ابتداء ولما كانت دار التكليف فهي دار
الكسب يعمر الانسان فيها مدة يمكن تحصيل كماله فيها ثم يحول الى دار
الجزاء ويسمى دار الاخرة اقول المعاد مفعل العود وصيغة مفعل
يجيء للزمان وللمكان اي زمان العود او مكانه والمراد به ههنا
الوجود الثاني للابدان وعود النفس اليها بعد مفارقتها اذا تقرر
هذا فاعلم ان الله خلق الانسان في احسن تقويم كما حكاه في كتابه
الكريم فعدل مزاجه بما يقتضيه نوعه للافعال المطلوبة منه فزاده
بعد اركان بدنه افاضة النفس الباطنة وتعلقها ببدنه وجعل لها
تصرفا في ذلك البدن وبه موهبة قوى مختلفة ينقسم الى مدركة
والى محركة اما المدركة فاما الكليات وهي القوى العقلية

المحصلة للعلوم واما الجزئيات فاما ظاهرة وهي السمع والبصر والشم
والذوق واللمس واما باطنة وهي خمس ايضا الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمفكرة واما المحركة فهي اما اختيارية او طبيعية
فالاختيارية اما باعثة فاما ان تبعث على جلب النفع وهي الشهوانية
او على دفع الضرر وهي الغضبية واما فاعلة وهي القدرة التي
يفعل بانضمام الارادة اليها والطبيعية اما غاذية او مولدة ويخدمها
خدمها قوى اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة فتبارك
الله احسن الخالقين ثم انه جعل زمام الاختيار بيده ولم يجعله مرحا
العنان مهملا كغيره من الحيوانات بل كلفه تكاليف شاقة وخصه
بالطاف خفية كالعقل الذي يعلم به حسن الافعال وقبحها وجليه
كبعث الرسل ونصب الائمة ثم انه استحال على هذا الفاعل الحكيم ص
العبث وفعل القبيح وجب ان يكون ذلك الخلق والانشاء لغرض
لا يعود الى الفاعل الحكيم لاستغنائه وكماله فوجب عوده الى هذا
الانسان وليس مفسدة له لاستحالة ذلك على الحكيم فيكون مصلحة
وليست الانواع كما هو المنافع الدائمة المقارنة للتعظيم والتبجيل
بل اعظم من ذلك وهو الفوز بالرضا منه تعالى كما قال ورضوان
من الله اكبر لكن ذلك لا يحصل الا بالكسب لان العقل الصريح
يجعل الرضوان والتعظيم بغير مستحقه ولانه لو امكن حصوله بدونه
لخلقه عليه ابتداء فكان توسط التكليف عبثا تعالى الحكيم عنه

فاذن

فاذن المقصود بالذات الفوز بتلك السعادة والحصول على ذلك
الرضوان المستحق ذلك بالكسب فيكون لذلك الانسان حالان
احدهما للكسب وهي الدار الدنيا وثانيهما للجزاء وهي الدار الآخرة
المعبر عنها بالمعاد كما يعبر عن الاولى بدار التكليف **قال** مقدمة الذي
يشير اليه الانسان حال قوله انا لو كان عرضا لاحتاج الى محل
يتصف به لكن لا يتصف بالانسان شيء بالضرورة بل يتصف
به بالضرورة فيكون جوهرا عالما والبدن وساير الجوارح الآلية
في احواله ونحن نتمه ههنا الروح **اقول** لما كان المعاد هو الوجود
الثاني للانسان افتقرنا الى معرفة الانسان واختلف الناس فيه
اختلافا لا يكاد ينضبط لكن حاصله يرجع الى انه اما جوهر او
عرض والجوهر اما جسماني او روحاني فالاقسام ثلاثة الاول ان
يكون عرضا فقيل هو المزاج المعتدل وقيل هو الحياة وقيل تخا
طيط الاعضاء وشكل البدن الثاني ان يكون جسما او جسمانيا
فقيل الهيكل المحسوس وقيل الاخلاط الاربعة وقيل احد العناصر
الاربعة وكل ذهب اليه قوم وقال النظام جسم لطيف داخل البدن
وقال الراوندي جزء لا يتجزى في القلب وقيل الروح وهو جسم
مركب من بخارية الاخلاط والمحققون من المتكلمين قالوا انه اجزاء
اصلية في البدن باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه الزيادة و
النقصان وهو الاقرب الثالث ان لا يكون جسما ولا جسمانيا

وهو المعبّر عنه بالروح وهو قول الحكماء وبعض المعتزلة وبعض
الامامية واختاره المصنف واستدل على ابطال القسمين الاولين
ليثبت مطلوبه اما الاول فلان العرض قائم لغيره فيحتاج الى محل
يقوم به يكون ذلك المحل موصوفا بذلك العرض لكن الانسان
لا يتصف به شيء وهو معلوم ضرورة بل الانسان يكون موصوفا
باوصاف مغايرة له فلا يكون عرضا وهو المط واما وهو ان يكون
جسمانيا او جسمانيا كهذا البدن او شيء من اجزائه واستدل على نفيه
بان الانسان موصوف بالعلم ولا شيء من هذا البدن او اجزائه
موصوفا بالعلم فلا يكون الانسان هذا البدن ولا شيء من اجزائه
اما الصغرى فظاهرة ولانه انما كان انسانا بادراك الكليات
لا بادراك الجزئيات لانه ما من حيوان الا ويشاركه في ادراك
الجزئيات واما ادراك العلوم الكلية فشيء يمتاز به عن باقي الحيو
نات واما الكبرى فلوجهين الاول العلم حصول صورة المعلوم
في العالم فاذا حصل صورة الكلي في الجسم او الجزء منه لزم ان يكون
الكلي جزئيا لان جزئية المحل يستلزم الحال منه الثاني ان الانسان
يعلم البسيط كالنقطة والوحدة فيكون علمه به ايض بسيطا لوجوب
مطابقة العلم للمعلوم واذا كان العلم بالبسيط بسيطا وجب
ان يكون محله ايض بسيطا لاستحالة حلول البسيط في المركب
ولا شيء من هذا البدن او جزئه بسيط فلا يكون عالما به فلا يكون

انسانا

انسانا وهو المطلوب وهذا التقرير مبني على ان العلم حصول صورة
المعلوم في العالم وللخصم ان يمنع ذلك لجواز ان يكون اضافة بين
العالم والمعلوم فسبب لقوة الغريزية التي في القلب المسماة بالعقل
وح جاز ان يكون العالم بالكلي والبسيط هذا البدن او اجزاء اصلية
فيه وايض هي مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى والخصم قد اثبته قوله
فيكون جوهرا عالما لما ابطل كونه عرضا او هذا البدن او شيئا منه
قال بذلك فهو عنده جوهر مجرد عالم متعلق بهذا البدن تعلق
التدبير وهذا البدن واجزائه آلات له يتصرف به في افعاله ويسمى
ذلك الجوهر بالروح قالوا واليه الاشارة بقوله تعـ ويسئلونك
عن الروح قل الروح من امر ربي قال مقدمة جمع اجزاء بدن الميت
وتاليفها مثل ما كان واعادة روحه المدبرة اليه يسمى حشر
الاجساد وهو ممكن والله قادر على كل الممكنات وعالم بها والجسم
قابل للتاليف فيكون قادرا عليه اقول حشر الاجساد وهو عبارة
عن جمع اجزاء البدن بعد تفرقها وتاليفها على النحو الذي كان عليه وخلق
الاعراض التي مشاكلة فيه واعادة تعلق الروح به كما كان اولا ولا
شك في امكان ذلك والا لما وجد اولا وهذا الامكان
موقوف على مقدمتين لم نذكر المعاد الجسماني في موضع احدهما
كونه قادرا وثانيهما كونه عالما بالجزئيات ليعيد الجزء المعين
الى الشخص المعين وقد تقدم بيان ذلك كله ولكون الامكان

موقوف على هاتين المقدمتين لم نذكر المعاد الجسماني في موضع من
القران الا واردفه بذكرهما كما في قوله وضرب لنا مثلا ونسي
خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وهو بكل خلق عليم قال اصل الانبياء باسرهم اخبروا بحشر الاجساد
وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا لعصمتهم والجنة والنار
المحسوستان كما وعدوا به حق ايضا ليستوفي المكلفون حقوقهم
من الثواب والعقاب وكذا عذاب القبر والصراط والكتب وانطاق
الجوارح وغيرهما مما اخبروا به من احوال الاخرة حق لامكانها
واخبار الصادق بها اقول في هذا الاصل مسائل وجوب حشر
الاجساد لان ما تقدم بيان امكانه والممكن لا يجب وقوعه الا
بسبب خارجي ودليل وجوبه ان الانبياء عليهم السلام اخبروا
بوقوعه وكل ما كان كذلك فهو واجب الوقوع اما الصغرى فظاهر
لمن نظر في الكتب الالهية وتواتر النقل عنهم خصوصا كتابنا العزيز
واما الكبرى فلعصمتهم الدافعة للكذب عنهم هذا مع ان ذلك
موافق للمصلحة الكلية كما تقدم تقريره ومن الغرض في خلق الانسان
يجب وجود الجنة والنار المحسوستين لدلالة القران على
ذلك كقوله في الجنة اعدت للمتقين والاعداد يستلزم الوجود
وقوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم يقوم الساعة
وايضا ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب وانما قيدهما

بالمحسوستين ليندفع بذلك تاويل منكر المعاد الجسماني بحمل الوعد
والوعيد على الروحاني وهو باطل لانا نعلم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم انه
كان يقول بالمعاد الجسماني والجنة والنار ويحكي ما فيهما من الماكل والمشرب
والمنكح وانه داخلها فانكار ذلك خروج عن الملة يجب اعتقاد
وقوع هذه الامور وهي عذاب القبر ونعيم والحساب والصراط و
الكتب وانطاق الجوارح وكيفيات النعيم والجحيم وغير ذلك لانها
امور ممكنة موافقة للمصلحة واللطيفة والصادق المعصوم اخبر بها
وكل ما كان كذلك فهو حق قال هداية اعادة المعدوم محال والا
لزم تخلل العدم في وجود واحد فيكون الواحد اثنين ولما كان
حشر الاجساد حقا وجب ان لا يعدم اجزاء ابدان المكلفين و
ارواحهم بل يتبدل التاليف والمزاج والفناء المشار اليه كناية
عنه اقول في هذه الهداية مسئلتان اختلف في ان الشي اذا عدم
عدما محضا وصار نفيا صرفا هل يمكن اعادته بعينه وتشخصه او لا
بل يوجد مثله قال الاشاعرة والمثبتون من المعتزلة بالاول وقال
الحكماء وابو الحسين البصري والمصنف بالثاني فبعض الناس وعن الضرورة
على استحالة اعادته والمصنف استدل بانه لو امكن لزم تخلل العدم
بين الشي ونفسه واللازم كالملزوم في البطلان بيان الملازمة
ان الوجود في الذهن الاول لو عدم في زمن الثاني ثم اعيد في الزمن
الثالث فان كان الوجود الثاني هو بعينه الوجود الاول تخلل العدم

في الثاني بين الوجود ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبدء بل مثله قيل فيه نظر لجواز ان يكون الوجود الثاني هو عين الاول بالماهية والظاهر ان مرادهم باعادته هو وجوده ثانيا بوجود مساو للاول وقد حصل والحق ان يقال ان اريد باعادة المعدوم اعادته من جميع لوازمه وعوارضه المشخصة وغيرها تم الدليل وان اريد اعادته لا بعينه الشخصية لم يتم لما قلنا انه نفس الماهية فالدليل تام احتج المجوزون بانه لو امتنع لكان اما لذاته فلا يوجد اصلا لا اولا ولا ثانيا وان كان لغيره جاز زوال ذلك الغير فيجوز وجوده ح نظرا الى ذاته اجيب بانه ممتنع لامر لازم للماهية وهو كون الوجود بعد العدم ولا شك في لزومه فامتناعه لاجل هذا اللازم لا يقتضي امتناعه مط **الثاني** المصنف لما كان مذهبه ان المعدوم يستحيل اعادته بعينه وكذا ابو الحسين البصري لزمهما ان يقولا بان اجزاء ابدان المكلفين وارواحهم لا يجوز عدمها لانه لو عدمت لوجد مثلها وكان الثواب والعقاب يصل الى غير المستحق فلذلك فسر المصنف العدم بتفرق وتبدل التاليف والمزاج كما في قصة ابراهيم لما سئله ان يريه كيف تحيى الموتى امره باخذ اربعة اطيار وتفريق اجزائها والقصة مشهورة ففيها اشارة الى ان الاعادة بتاليف الاجزاء بعد تفرقها قوله والفناء المشار اليه كناية عنه جواب عن سئوال مقدر تقريره ان حمل الاعدام على التفريق مخالف

لظاهر

لظاهر قوله تعم كل من عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه فان التفريق لا يسمى فناء واهلاكا اجاب بالحمل على التفريق جمعا بين الدليلين الدال على عدم اعادة المعدوم ووجوب ايصال الحق الى مستحقه وبين صحة النقل ولا استبعاد في ذلك فانه قد يقال للغير المنتفع به انه معدوم وفان وهالك **قال** شبهة قالت الفلاسفة حشر الاجساد مح لان كل جسد اعتدل مزاجه واستعد استحق فيضانا من العقل الفعال فلو اتصف اجزاء بدن الميت بالمزاج استحق نفسا من العقل واعيد اليه نفسه الاولى على قولكم فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو مح ونحن لما اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا قولهم لم يحتج الى جواب هذه الهذيانات **اقول** هذه الشبهة متوقفة على حكاية قول الفلاسفة في هذه الكتاب فنقول مذهب ارسطو ان النفس حادثة صادرة من العقل الفعال وهو العاشر وقد تقدم حكاية قولهم في كيفية صدور الموجودات عن الباري تعـ بناء منهم على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وحدوث النفس مشروط باعتدال المزاج والمزاج كيفية حاصلة من تفاعل العناصر بعضها في بعض بان تفعل كيفية احدهما في مادة الاخر تنكسر صرافة كيفيتهما وقال ايض باستحالة اجتماع نفسين على بدن واحد نجد نفسه واحدة وايض لو اجتمع على بدن نفسان لزم وحدة الاثنين فيكون الذات ذاتين وهو مح اذا تقرر هذا قالوا لو وقعت

الاعادة كما ذكرتم من الجمع بعد التفريق فلا بدّ من اعتدال المزاج
واذا اعتدل المزاج استحق فيضان النفس من العقل الفعّال وعلى
قولكم نعاد اليه نفسه الاولى فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد
وهو محال لما تقدّم والجواب انّ هذا الكلام كلّه مبنى على ان البارى
موجب وانّ الواحد لا يصدر عنه الّا واحد ونحن قد بيّنّا من قبل
بطلان المسئلتين معا واثبتنا الفاعل المختار فلا ضرورة لنا
الى الجواب هذه الهذيانات قال اصل الثواب والعقاب الموعود ان
دائمان وكلّ من استحق الثواب بالاطلاق خلد فى الجنّة وكلّ من
استحق العقاب بالاطلاق خلد فى النّار وكلّ من لم يستحقها كا
الصّبيان والمجانين والمستضعفين لم يحسن من الكريم المطلق تعذ
يبهم فيدخلون الجنّة ايضا وامّا من جمع بين الاستحقاقين فان كان
متوعدا عليه توعدا لا بعينه امكن بالامكان العام ان يعفو عنه
بفضله وكرمه لانّه وعد به مع حسنه وخلف الوعد قبيح وايضا
الغرض من خلقه اثابته فمعاقبته نقض غرضه وان لم ينله عفوا وكان
متوعّدا عليه بالتعيين فامّا ان يحبط احد الاستحقاقين بالآخر
اولا والثّانى امّا ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس اقول لمّا فرغ
من مباحث المعاد شرع فى توابعه وهى مسائل الوعد والوعيد
فالثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فبقيد الا
ستحقاق خرج التفضل وبمقارنة التعظيم خرج العوض والعقاب

هو

هو الضرر المستحق المقارن للاستحقاق والاهانة وهما دائمان فى الاصل
لانّهما لطفان فى وقوع الطّاعة وارتفاع المعصية فدوامهما ادخل
فى اللّطف ولانّ الثواب والمدح معلولا الطّاعة والعقاب والذّم
معلولا المعصية والمدح والذّم دائمان ودوام احد المعلولين
يستلزم دوام الآخر لانّ دوام المعلول دليل على تحقق العلّة
يستلزم تحقق المعلول الآخر اذا عرفت هذا فنقول كلّ من استحق
الثّواب بالاطلاق اى لا يكون استحقاقه للثواب مشروطا باحد
او شفاعة من له الشفاعة وذلك كالمؤمن الّذى لم يشب ايمانه بظلم
فانّه يدخل الجنّة ويخلد فيها لوجود العلّة الدّائمة وهى الايمان و
دوام العلّة يستلزم دوام المعلول وكلّ من استحق العقاب بالاطلاق
اى بان لم يحصل له سبب يدخل به الجنّة كالكافر فانه يدخل النّار
ويخلد فيها لانّ انتفاء السّبب يستلزم انتفاء المسبب وما بعد
الدّنيا من دار الّا الجنّة او النّار فيدخل النّار ويكون مخلدا فيها
وكلّ من لم يستحق الثّواب ولا العقاب كالصبيان والمجانين والبله
الذين لا يتمكنون من الفهم اصلا لم يجز من الكريم المطلق اى الّذى
ليس فيه بخل ولا احتياج بوجه من الوجوه ان يعذبهم بل يدخلهم
الجنّة تفضلا منه سواء كان اباء الصّبيان مؤمنين او كفارا
وامّا من جمع بين الاستحقاقين اى صدر منه ما يستحق به الجنّة
وما يستحق به النّار كالمؤمن الفاسق فلا يخلو امّا ان يكون متوعّدا

على ما يستحق به النار توعدا مطلقا لا بعينه اي يكون ذنبه صغيرا او لا
اي يكون متوعدا عليه توعدا معينا كالكبيرة فان كان الاول
امكن بالامكان العام اي ليس بممتنع لا بالذات ولا بالغير ان يعفو
الله تعالى عنه لانه تعالى وعد بالعفو وهو حسن وخلف الوعد قبيح
وايضا الغرض من ايجاده ايصال الثواب اليه فمعاقبته نقض غرضه
وهذا ايضا متجه في القسم المتوعد عليه بعينه فانه لا مانع من ذلك
قال بعض الفضلاء المعاصرين هنا لو قال المص امكن بالامكان
الخاص كان اولى لان العفو جائز فكان المناسب ايراد الامكان
الخاص الذي ليس بضروري الوجود ولا العدم قلت العفو وان
جاز في الاصل لكن قد يلحقه الوجوب لوجهين الاول الاول ان من
اسمائه تعالى العفو الغفور ولا يتحقق معناهما الا بالعفو عن المعاصي خرج
الكافر بالاجماع فبقي غيره وهو المط الثاني ما اشار اليه المص وهو
انه تعالى وعد بالعفو وخلف الوعد قبيح فيكون الوفاء واجبا
فكان ايراد امكان العام اولى هنا وان كان الثاني اي وانه لم يعف
عن القسم الاول فلا يخلو اما ان يسقط احد استحقاقين الاخر او لا
والثاني اما يثاب ثم يعاقب او بالعكس اي يعاقب ثم يثاب
فالاقسام ثلاثة فالاول هو الاحباط ويجيء بيان بطلانه والثاني ايضا
بط لان الاجماع حاصل على ان من دخل الجنة لا يخرج منها فتعين
الثالث فيكون عقابه منقطعا وهو المط وورد في النقل صحة ذلك

كقوله

كقوله عليه السلام يخرجون من النار كالحمم والفحم فيراهم اهل الجنة فيقولون
هؤلاء جهنميون فيؤمر بهم فيغمسون في عين الحيوان فيخرجون ووجوههم
كالبدر قال حل شك المذهب الاول وهو اسقاط احد الاستحقاقين
بالاخر مذهب الوعيدية وهم لا يجوزون العفو الا في الصغائر فمذهب
ابي علي ان الاستحقاق الزائد يحبط الناقص ويبقى هو بكماله وهو الاحباط
ومذهب ابنه ابي هاشم انه لا يبقى من الزائد بعد التاثير الا الفاضل
عن قدر الناقص والباقي يسقطه بالناقص وهو الموازنة ويكون
الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او استحقاق عقاب اقول
الوعيدية هم الذين لا يجوزون العفو عن الكبيرة ويقولون بدوام عقابهما
ان كانت هي الفاضلة بعد الاسقاط واختلفوا على قولين احدهما
قول ابي علي وهو ان الاستحقاق الزائد يسقط الناقص ويبقى هو
كما لو كان احد الاستحقاق عشرة اجزاء والاخر خمسة فان الخمسة يسقط
ويبقى العشرة اي شيء كانت وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه لا يبقى
من الزائد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الفاضل للناقص والباقي
من الزائد يسقط في مقابلة الناقص كما في مثالنا المذكور فانها يسقط
خمسة في مقابل الخمسة يبقى خمسة اي شيء كانت طاعة او معصية ويسمى
الاول القول بالاحباط والثاني القول بالموازنة اقول والمذهبان
باطلان لابتنائهما على تاثير الاستحقاق وتاثره وذلك غير
معقول لان الاستحقاق امر اضافي والاضافات لا يوجد في الخارج

والا لزم التسلسل وما لا يوجد لا يعقل تاثيره وتاثره وان قلنا
بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان معا او لا والاول
يقتضي ان لا يكونا ضدين وذلك ينافي مذهبهم وايضا لا يكون
احدهما اولى بالتاثير في الاحباط من الاخر واذا احبط احدهما بالاخر
في الموازنة فكيف يحبط الاخر به اذ تاثير المعدوم في الوجود غير معقول
والثاني لا يعقل تاثير احدهما في الاخر ولا يرد علينا الاضداد فانا
لم نحكم بتاثير كل واحد منهما للاخر اقول لما بين الاحباط والموازنة
شرع في ابطالهما فقال والمذهبان باطلان وبيان ذلك موقوف
على بيان وجوب الاضافات كالاخوة والجوار والابوة والبنوة و
عدمها فنقول قال الحكما بوجودها لان الابوة مثلا نقيض اللا ابوة
عدمي لان العدم جزء لمفهومه ونقيض العدمي وجودي وقال المتكلمون
بعدمها لانها لو كانت موجودة في الخارج مع انها عرض يفتقر الى
محل يكون لها اضافة الى ذلك المحل فنقول فيها كما قلنا في الاولى
ويلزم التسلسل وهو باطل قالوا ودليل الحكماء لا يستلزم ثبوتها
خارجا ان كان ولا بد فيدل على الثبوت الذهني اذا تقرر هذا
فنقول لا شك ان الاستحقاق امر اضافي لانه لا يعقل الا مقيسا
الى المستحق ومستحق وما لا يعقل الا مع غيره يكون عرضا اضافيا
فاذا ان نقول بعدم الاضافات او بوجودها وعلى التقديرين
لا يتم المذهبان اما الاول فلان التاثير والتاثر انما يعقلان

في الامور الوجودية فعلى تقدير عدم الاستحقاق كيف يعقل تاثيره
وتاثره ومذهبكم مبني على ذلك والمبني على الباطل باطل واما الثاني
فالاستحقاقان اللذان وقع بينهما التاثير والتاثر اما ان يوجدا
معا او على التعاقب والاول باطل لوجهين الاول يلزم ان لا يكونا
متضادين اذ لو كانا ضدين لما اجتمعا لما تقدم ان الضدين
لا يجتمعان لكن مذهبهم مبني على تضاد الاستحقاقين والا
لما كان هناك ضرورة الى القول بذلك الثاني اذا كانا موجودين
معا فاختصاص احدهما بالتاثير والاخر بالتاثر يفتقر الى مخصص
وليس فلا يكون احدهما اولى وشيء اخر في الموازنة وهو انه اذا اسقط
احدهما الاخر صار معدوما والشهادة صريح العقل بان المعدوم لا
يكون مؤثرا والثاني هو ان يوجدا على التعاقب فباطل ايضا
لاستحالة كون المعدوم اثرا او مؤثرا قوله ولا يرد علينا الاضداد
جواب سؤال مقدر يرد على قوله باستحالة تاثير احد الاستحقاقين
في الاخر حال وجودهما معا او تعاقبهما تقريره انكم قائلون بمثل
ذلك في المزاج وتفاعل المتضادات فيه كالحار والبارد
واذا اجتمعا وحدث بينهما كيفية متوسطة هي المزاج فان الحار
يؤثر في البارد بكسر سورته ثم البارد يؤثر في الحار ويكسر
سورته واذا جاز مثل ذلك في الاضداد فلم يجوز هنا في الطاعة
والمعصية اجاب بالفرق فان الاضداد لا يؤثر احدهما في الاخر

حتى يصير المغلوب غالبا بل صورة كل واحد منهما يؤثر في مادة الآخر
بخلاف مذهبكم فان عندكم كل واحد من الاستحقاقين مؤثر في
الآخر **قال** واما المذهب الثاني وهو ان يثاب ثم يعاقب فمتروك
بالاجماع فلم يبق الا الثالث وهو ان يعاقب عقابا منقطعا ثم
يخلد في الجنة وهو الحق المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان هو
كناية عن العدل في الجزاء **اقول** قد مر بيان مذهب الثاني وبطلانه
فلا حاجة الى اعادته فلم يبق الا الوجه الثالث وهو مناسب للعدل
لان فيه توفية لكل من الاستحقاقين مقتضاه ولقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره قوله وما عبر
عنه الى آخره جواب سؤال تقريره انه ورد في النقل الصحيح ذكر
الميزان كما في القرآن في قوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
وكذا في الاخبار الصحيحة وانه له كفتين اجاب بالحمل على العدل في
الجزاء والا فالطاعة والمعصية عرضان فكيف يوزنان **قال**
هداية شفاعة محمد صلى الله عليه وآله ثابتة لان من جوز العفو لهم
جوز الشفاعة ومن لم يجوز لم يجوز ولما بطل المذهب الثاني ثبت
الاول **اقول** اتفقت الامة على ثبوت الشفاعة لنبينا محمد صم
كقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال المفسرون انه
مقام الشفاعة ثم اختلفوا في متعلق الشفاعة فقالت الوعيدية
انها في زيادة المنافع والدرجات بناء منهم على عدم جواز العفو

عن الفاسق وقالت الاشاعرة واصحابنا انها في اسقاط العقاب عن
اهل الكبائر قال المص لما كان قول الوعيدية مبنيا على مذهبهم بعدم
جواز العفو وعلى القول بحتم العقاب والتخليد وقد ابطلناه فيبطل
تفسيرهم للشفاعة ويثبت ما قلناه وهو الحق لدلالة القرآن والخبر
اما الاول فقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
والفاسق مؤمن لما يأتي من تفسير الايمان في من امر النبي صم بالاستغفار
لهم فان كان الامر للوجوب فلا يتركه لعصمته وان كان للندب فكذلك
لرأفته بنا ورحمته واذا سأل المغفرة يعطاها لقوله ولسوف يعطيك
ربك فترضى واما الثاني فالخبر الذي تلقته الامة بالقبول والاذعان
وهو قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ولا اعتبار برد
الحسن البصري له وروايته بمعارضة باطلة باجماع اكثر الامة
قال فائدة الايمان تصديق ما يجب تصديقه من دين محمد صم
وهذا التفسير اقرب الى موضعه اللغوي من تفسير الوعيدية واهل
الكبائر مصدقون فهم مؤمنون فيستحقون الثواب الدائم لانه
عوض من الايمان **اقول** هنا مسألتان الاول الايمان لغة
التصديق قال تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وشرعا قال
الكرامية هو التلفظ بالشهادتين وهو بط لقوله قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال الوعيدية هو فعل
الواجبات وترك المحرمات وهو بط ايض لقوله ان الذين آمنوا

وعملوا الصالحات والعطف يقتضي المغايرة ولقوله تعالى الذين امنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقيل اعتقاد بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان ويحمل على الكامل والحق انه التصديق مطلقا لانه لغة
كذلك والنقل خلاف الاصل فهل هو باللسان او القلب معا قال المصنف
في تجريده وبعض شيوخنا نعم لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم فلا يكون القلب احده كافيا ولا اللسان وحده لقوله لم
تؤمنوا كما تقدم وفيه نظر لان اليقين القلبي من غير اذعان غير
كاف فجاز ان يكون ذمهم لعدم الاذعان ولهذا لم يقل وصدقتها
انفسهم والحق ما اختاره المصنف هنا وهو انه التصديق القلبي لا
غير لقوله اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله ولما يدخل الايمان
في قلوبكم فيكون حقيقة فيه فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك او المجاز
وهما خلاف الاصل نعم الاقرار باللسان كاشف عنه والاعمال
الصالحة ثمرته الفاسق فاعل الكبيرة هل يسمى مؤمنا قالت الوعيدية
لا الفعلة الكبيرة التي تركها جزء الايمان ولكنه ليس بكافر عندهم
لاقراره بالشهادتين فله منزلة بين المنزلتين والحق انه مؤمن
لما قررناه من حقيقة الايمان فهو مصدق ح فهو مؤمن واذا
كان مؤمنا كان مستحقا للثواب لدائم لانه عوض ايمانه ولقوله
وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم قال تبصرة
الوحوش تحشر كما وعد للانتصاف وايصال اعواض الالام

إليها

إليها كما يليق بعدله وكذلك المكلفون يوصل اليهم اعواض الامهم وتشفيهم
ويحاسب الجميع محاسبة حقه **اقول** قوله تعالى وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء
ثم الى ربهم يحشرون فدل على عموم الحشر لكل حيوان وفي التحقيق
كل من له حق من ثواب او عوض او عليه حق من عقاب او عوض يجب
بعثه وايصال حقه اليه واخذ الحق منه سواء كان من المكلفين او من غيرهم
من انسان او حيوان فهنا فوائد **الاول** الالم المبتدأ الصادر عنه تعالى
في حق الانسان وغيره يجب فيه امران احدهما اللطيفة ان المتالم كان
في حق المكلف ولغيره كالم الاطفال والبهايم ليخرج بذلك عن
البحث وثانيهما العوض ليخرج بذلك عن الظلم او العوض نفع مستحق
خال عن التعظيم والاجلال ولا يجب دوامه ولا يجب حصوله في الدنيا
بل يجوز فاذا لم يوصل اليه يجب بعثه للايصال **الثاني** الالم الصادر
من غيره تعالى من مكلف يجب عليه تعالى الانتصاف للمتالم من المولم
بنقل اعواضه الى المتالم لقدرته تعالى وعدله هذا اذا لم يكن بامره
او اباحته فان كان كذلك فعليه تعالى وان كان صادرا من غير مكلف
كالحيوان الاعجم والمجنون فالحق ان العوض عليه تعالى لانه بتمكين المولم
وانه لم يخلق له زاجرا يكون كالمغري فلو لم يجب العوض عليه لزم
الظلم وقيل يكون على المولم لقوله عم ينتصف للجماء من القرناء وقيل
لا عوض لعدم التكليف وهما ضعيفان **الثالث** الحساب قيل هو نفاق

لعبده على اعماله الصالحة والطالحة ليعرفه استحقاق الجزاء على الصالحة
والمؤاخذة على الطالحة وهو غير متصور الا في حق من له تعقل وفهم
فقول المصنف يحاسب الجميع فيه نظر اذ من الجميع الوحوش وغير المكلفين
واولئك ليس لهم عقل اللهم الا ان يراد بالمحاسبة ايصال حقوقهم
اليهم فيكون اطلاق لفظ الحساب مجازا قال ختم ونصيحة حيث
وفينا بما وعدنا به فلنقطع الكلام على نصيحة وهي انه من نظر بعين
عقله في خلقته وشاهد هذا الحكم في بنيته يجب عليه ان يعرف
غرض الخالق في خلقه بفضله ولا لصنعه بتفريط وجهله والا شقي
شقاء مبينا وخسر خسرانا مبينا وفقنا الله تع لسعادة الاخرة بمحمد
وعترته الطاهرة اقول ختم المصنف رحمه الله رسالته بهذه النصيحة و
مضمونها الحث على عبادة الله والقيام بحقه بحسب الجهد و
الطاقة وذلك لانه اذا نظر بعين عقله اي تفكره وبصيرته في
خلقته وما اودع فيها من الحكم والاتقان كما قال سبحانه اولم يتفكروا
في انفسهم فانه يظهر تفصيلا بيان ما تقدم تحقيقه اجمالا وذلك
لان كل جزء من اجزاء بدنه واعضائه له خاصية وفائدة تترتب عليه
ولا يحصل في غيره ولا يتحقق بدون وجوده على ذلك الوجه وعلى
ذلك الوضع ومن وقف على علم التشريح وقف على حقيقة ذلك
وما ذاك الا تقدير عزيز عليم وتدبير قادر حكيم يفعل الاغراض
وغايات يرجع الى المكلفين فيجب عليهم شكره والقيام بواجب

حقه

حقه وقد نبههم على الطاعة منهم وهو يعلم ان اولي البصائر فيهم
لذلك عارفون وله يعقلون فقال وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون اشفاقا عليهم وتذكيرا وتجديدا للنعمة لديهم فمن
قام بذلك فقد فاز فوزا عظيما وادرك رضوانا جسيما ومن
لم يقم بذلك شقي شقاء مبينا وخسر خسرانا مبينا جعل الله واياكم
من الفائزين بمقام القيام بحقوق الملك العلام والا
ستعداد لحلول دار السلام والحشر في زمرة محمد نبيه
سيد الانام واله مصابيح الظلام وخلفائه الكرام
ولنقطع الكلام حامدين والائه شاكرين وبالتقصير
معترفين ومن الخطاء مستغفرين وعلى محمد واله
مصلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد
واله الطاهرين قد تمت الكتاب بعون الملك
الوهاب على يد اقل الخليقة بل لا شيء
في الحقيقة تراب اقدام المؤمنين
علي اكبر القزنجاهي
يا علي ادركني